

نامه های
عین القضاة مهدی

جلد دوم

مقدمه، تصحیح و تطبیق

دکتر علینقی منزوی

نامه‌های
عین‌القضاات همدانی

نامه های عین القضاة همدانی

جلد سوم

مقدمه، تصحیح و تعلیق
دکتر علینقی منزوی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

۲۳۱



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

نامه‌های عین‌القضات همدانی (جلد سوم)

مقدمه، تصحیح و تعلیق: دکتر علینقی منزوی

چاپ اول: ۱۳۷۷ ه. ش.

حروف چینی و صفحه‌آرایی: صدقیان

لیتوگرافی و چاپ: دیبا

نیراز: ۲۲۰۰ نسخه

ناشر: اساطیر: میدان فردوسی، اول ایرانشهر، ساختمان ۱۰

تلفن ۸۸۲۱۴۷۳ - ۸۸۳۶۱۹۹ فاکس ۸۸۲۴۲۵۰

شابک ۵-۵۲-۵۹۶۰-۹۶۴-۵ - 52 - 5960 - 964 ISBN

فهرست مندرجات

پیش‌گفتار	۱۷
-----------------	----

بخش یکم

زندگی‌نامه‌ی عین‌القضات

۱۹ - ۱۴۱

۱- نام و نشان	۲۱
۲- دیرینه‌ترین منبع‌ها	۲۲
۳- خاندان عین‌القضات (نسب‌نامه ۲۰)	۲۳
۴- سال زایش و مرگ	۲۵
۵- واپسین اثر یا آخرین نامه	۲۶
۶- آثار عین‌القضات	۲۷
۶- ۱- تاریخ برخی نامه‌ها و آثار دیگر عین‌القضات	۳۰
۶- ۲- محتوای نامه‌ها	۳۳
۶- ۳- آیات قرآن و عین‌القضات	۳۳
۶- ۴- مقایسه میان نامه‌های قاضی و دیگران	۳۴
۶- ۵- کتابهای منسوب به عین‌القضات	۳۵
۷- استادان عین‌القضات	۳۶
۸- عین‌القضات و برادران غزالی	۳۹

- ۹- عین‌القضات و تسنن ترکان سلجوقی ۴۱
- ۱۰- قوم‌گرایی عین‌القضات ۴۳
- ۱۱- گنوسیسم اسلامی در پنج سده‌ی آغازین اسلام ۴۴
- ۱۱- ۱- مرجیان ۴۴
- ۱۱- ۲- جهمیان ۴۵
- ۱۱- ۳- قدریان ۴۶
- ۱۱- ۴- راوندیان ۴۶
- ۱۱- ۵- معتزلیان ۴۷
- ۱۲- معتزلیان به حکومت می‌رسند ۴۷
- ۱۳- تسنن سوم ۴۸
- ۱۴- اشعری و تسنن چهارم ۴۹
- ۱۵- تسنن ترکمانان مهاجر ۵۰
- ۱۶- نزدیک شدن اسلام گنوسیستی ایران به تسنن ۵۰
- ۱۶- ۱- گنوسیسم دور از سیاست صوفیان ۵۰
- ۱۶- ۲- دور شدن امامیان معتدل از اسماعیلیان حاد ۵۱
- ۱۶- ۳- سیاست هاشمی ۵۲
- ۱۶- ۴- چیره شدن بویه بر بغداد و تفکیک حق‌الله از حق‌الناس ۵۳
- ۱۶- ۵- بویه‌نیان رو به سنی‌گرایی و انقراض می‌روند ۵۴
- ۱۷- اعتقادنامه‌ی قادری و تسلیم شدن بویه‌نیان به تسنن ۵۵
- ۱۸- آمدن سلجوقیان به ایران ۵۶
- ۱۹- شیعه‌گشی و کتابسوزی و جنگهای ده ساله ۵۶
- ۲۰- چهار مذهب‌واره‌ی سنی در دوران عین‌القضات (ق ۵- ۶) ۵۷
- ۲۱- آشتی‌نامه‌ی سلجوقیان ۵۹
- ۲۲- رابطه‌ی سلجوقیان با مذاهب گوناگون ۶۰
- ۲۲- ۱- سلجوقیان با سنیان سلفی ۶۰

- ۲۲- ۲- سلجوقیان با سنیان چهار مذهب واره ۶۱
- ۲۲- ۳- سلجوقیان با گنوسیستهای دور از سیاست (صوفیان) ۶۱
- ۲۲- ۴- سلجوقیان با گنوسیستهای معتدل پیرو امام غائب و دارای
نرمش سیاسی ۶۲
- ۲۲- ۵- سلجوقیان با گنوسیستهای تند اسماعیلی و قرمطی ۶۲
- ۲۳- نرمش‌گرایی سلجوقی و ستیزه‌جویی خلیفه ضدالموت ۶۳
- ۲۳- ۱- در تاریکی نهادن دوران صلح سلجوقی - الموتی ۶۴
- ۲۴- اصل تعلیم و نرمش اسماعیلیان ۶۵
- ۲۴- ۱- نرم شدن اسماعیلیان ۶۵
- ۲۵- مذهب خود عین‌القضات ۶۶
- ۲۵- ۱- روند تکامل اندیشه‌های عین‌القضات ۶۸
- ۲۶- دآوری عین‌القضات میان ابن سینا و بوسعید بوالخیر ۶۹
- ۲۶- ۱- ریشه‌های ترس و تقیه و پنهانکاری ۷۱
- ۲۷- پنهان‌کاری‌های گوناگون ۷۳
- ۲۷- ۱- شطح ۷۴
- ۲۷- ۲- طامات ۷۵
- ۲۷- ۳- تقیه ۷۶
- ۲۷- ۴- نام مستعار و کاربرد آن در سده هفتم ۷۶
- ۲۷- ۵- دوشخصیتی در ادیبان دوزبانه‌ی ما ۷۸
- ۲۷- ۶- عین‌القضات در دوزبان ۷۹
- ۲۸- فرق شطح با مغالطه ۸۰
- ۲۹- فرق شطح با تناقض ۸۱
- ۳۰- عرفان و منطق ۸۲
- ۳۱- شطح، تقیه، دوشخصیتی فراآمده‌ی آمیزش دو فرهنگ حاکم و محکوم ۸۲
- ۳۱- ۱- دو فرهنگ حاکم و محکوم در اروپا ۸۴

- ۳۲- آشفته‌گی گنوسیسم در سده‌ی ششم و سرگردانی عین‌القضات ۸۴
- ۳۲- ۱- توفیق اجباری ۸۶
- ۳۳- تکامل مذهب در نظر عین‌القضات ۸۷
- ۳۴- تعصب در نظر عین‌القضات ۸۸
- ۳۵- شور عرفانی و فرمش انسانی ۸۹
- ۳۵- ۱- خانقاه و نرد و شطرنج ۹۰
- ۳۵- ۲- کار روزانه‌ی عین‌القضات ۹۱
- ۳۶- نامه‌های عین‌القضات به مریدان و نزدیکان ۹۲
- ۳۶- ۱- خاندان آلّه و عین‌القضات ۹۲
- ۳۶- ۲- خاندان آلّه پس از شهادت عین‌القضات ۹۳
- نسب‌نامه خاندان آلّه ۹۴
- ۳۶- ۳- عزیزالدین مستوفی (۴۷۲- ۵۲۷ هـ) بزرگ خاندان «آلّه» ۹۴
- و جنگ شافعی و حنفی ۹۶
- ۳۶- ۴- کامل الدوله ۹۹
- ۳۶- ۵- عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹- ۵۹۷) ۱۰۱
- ۳۶- ۶- هبیره و جزیره الخضراء ۱۰۳
- ۳۶- ۷- عماد در خدمت صلاح‌الدین ایوبی برگشته از گنوسیسم ۱۰۳
- ۳۶- ۸- سه یار دبستانی ۱۰۵
- ۳۷- وزیر درگزینی انس آبادی ۱۰۶
- ۳۷- ۱- آغاز کار درگزینی ۱۰۶
- ۳۷- ۲- چیرگی درگزینی بر کارها ۱۰۸
- ۳۸- مرکز پخش نامه‌ها ۱۰۹
- ۳۹- پیش‌بینی شهادت ۱۱۰
- ۳۹- ۱- پذیرش شهادت ۱۱۱
- ۴۰- دفاع‌نامه‌ی عین‌القضات ۱۱۱

- ۴۰- ۱- محتوای دفاعنامه ۱۱۲
- ۴۰- ۲- موارد اتهام دوری از تسنن ۱۱۳
- ۴۰- ۳- اعتقادنامه‌ی عین‌القضات در دادگاه بغداد ۱۱۵
- ۴۰- ۴- چند دفاعنامه ۱۱۵
- ۴۰- ۵- آزادی از زندان و بازگشت به همدان ۱۱۶
- ۴۱- شهادت عین‌القضات ۱۱۸
- ۴۱- ۱- قبر عین‌القضات ۱۲۰
- ۴۲- پایانه‌ی بخش یکم: سالشمار پیشامدهایی که کمابیش در زندگانی و اندیشه‌های عین‌القضات اثر می‌داشته است ۱۲۲

بخش دوم

ریشه‌های فلسفه‌ی عین‌القضات

بند یکم

کلیات

۱۴۱- ۲۷۴

- ۱- دو اصطلاح کلامی توحید اشراقی و توحید عددی ۱۴۳
- ۱- ۱- خدای مردم فلسطین ۱۴۳
- ۱- ۲- خدای مردم هند ۱۴۳
- ۱- ۳- پان‌نیسم هندی و گنوسیسم اسلامی ۱۴۴
- ۱- ۴- ریشه‌های تاریخی این دو اصطلاح ۱۴۴
- ۱- ۵- نظر عین‌القضات در باره‌ی توحید عددی و اشراقی ۱۴۶
- ۲- رابطه‌ی خدا و جهان ۱۴۶
- ۲- ۱- در فلسطین ۱۴۶
- ۲- ۲- در هند ۱۴۶
- ۲- ۳- خلاصه ۱۴۷

- ۲-۴- چند اصطلاح ۱۴۷
- ۲-۵- برتری تصوّف اسلامی بر تصوّف مسیحی ۱۴۸
- ۳- قوانین و مقرّرات ۱۵۰
- ۳-۱- در هند ۱۵۰
- ۳-۲- در میان یهود و نزد ابن میمون ۱۵۰
- ۴- فرهنگهای دورگه ۱۵۱
- ۴-۱- آمیزش دو فرهنگ ۱۵۱
- ۴-۲- پیدایش فرهنگهای جدید ۱۵۲

بند دوم

جغرافیای فرهنگی منطقه

۱۵۳- ۱۵۹

- ۱- بین النهرین (میانرودان) ۱۵۳
- ۲- یمن پیش از اسلام ۱۵۴
- ۳- یمن پس از اسلام ۱۵۵
- ۴- حجاز ۱۵۶
- ۵- مکه و مدینه ۱۵۷
- ۶- ربیعہ و مُضَر ۱۵۸

بند سوم

تاریخچه‌ی فرهنگهای دورگه در روند تکاملی توحید

۱۶۱- ۱۸۰

- ۱- از ثنویت به توحید اشراقی در ایران باختری، کردستان و آسیای صغیر،
آمیزش ثنویت با فلسفه‌ی یونان ۱۶۱
- ۱-۱- مرقیون ۱۶۱

- ۱- ۲- ابن دیصان (برديسان) ۱۶۲
- ۱- ۳- افلوطين Plotin در ايران باختری (۲۰۵ - ۲۷۰ م) ۱۶۳
- ۱- ۴- به حکومت رسیدن مذهب مسیح در روم شرقی ۱۶۴
- ۱- ۵- فشار بر مدارس ایرانی آسیای صغیر ۱۶۵
- ۲- از ثنویت به سوی توحید اشراقی در ایران مرکزی ۱۶۶
- ۲- ۱- تنسرو مرکزیت مذهبی ۱۶۶
- ۲- ۲- کنفرانس آتشکده‌ی آذر فرنبغ گرایش از ثنویت به سوی توحید .. ۱۶۸
- ۳- تبیین توحید اشراقی برای ثنویان ۱۶۹
- ۳- ۱- کاهش ارزش هر دو مبدأ ۱۶۹
- ۳- ۲- کاهش ارزش اهریمن ۱۷۰
- ۴- سرکوبی مقاومت ثنویان ۱۷۰
- ۵- کنفرانس آذرباد مارسپندان ۱۷۱
- ۶- هرم جامعه اندر هرم هستی ۱۷۳
- ۷- اشراق و فلسفه‌ی یونان ۱۷۵
- ۷- ۱- پذیرایی از فیلسوفان پناهنده ۱۷۵
- ۷- ۲- پدر و فرزند دانشمند ۱۷۷
- ۷- ۳- فلسفه‌ی فهلویون یا خسروانی ۱۷۸
- ۷- ۴- بررسی فلسفه‌ی اشراق ۱۷۹

پند چهارم

فلسفه‌ی اشراق در قرن‌های آغازین اسلام

۱۸۱ - ۱۹۳

- ۱- کهن‌ترین توضیح گنوسیسم در اسلام ۱۸۱
- ۱- ۱- راه ایرانی ۱۸۱
- ۱- ۲- راه نوافلاطونی ۱۸۲

- ۲- گروه‌های گنوسیستی مسلمان ۱۸۳
- ۲- ۱- تندروان (غالیان، غلات، مرتفعان) ۱۸۳
- ۲- ۲- نرمش‌جویان ۱۸۴
- ۳- دو قرن خاموشی سلفی ۱۸۴
- ۳- ۱- گنوسیسم اسلامی و تسنن ۱۸۵
- ۳- ۲- گنوسیسم و تشیع ۱۸۶
- ۴- آغاز بازگشت برخی از آزادی‌ها در سده‌ی سوم ۱۸۷
- ۴- ۱- مامون و چند گونگی توحید ۱۸۷
- ۴- ۲- رفتار مامون با حسن‌نیت بود یا با سوءنیت؟ ۱۸۸
- ۵- سده‌ی چهارم: فلسفه‌ی اشراق زیر عنوان مشاء ۱۸۹
- ۶- فارابی (۲۶۰-۳۳۹ هـ) ۱۹۱
- ۶- ۱- فارابی گنوسیست مسلمان ۱۹۱
- ۶- ۲- فارابی سیاسی ۱۹۲
- ۶- ۳- مدینه‌های فارابی ۱۹۳

پند پنجم:

برخی موارد اختلاف مسلمانان گنوسیست با مسلمانان سنی

۱۹۵-۲۳۶

- ۱- اختلاف نخست؛ مادیت و متافیزیسم در تعبیرهای گوناگون ۱۹۶
- ۱- ۱- تشبیه و تنزیه (= بلکفه) ۱۹۶
- ۱- ۲- تعجیز و تعطیل در برابر قدرت مطلقه ۱۹۸
- ۱- ۳- غلو و تقصیر در فلسفه‌ی نور از غلات تا سهروردی ۱۹۹
- ۱- ۴- روحانی و حنیف ۲۰۲
- ۱- ۵- عرش و کرسی از دیدگاه عین‌القضات ۲۰۳
- ۱- ۶- معاد جسمانی است یا روحانی؟ ۲۰۴

- ۱- ۷- عین القضاة و آخرت ۲۰۵
- ۲- اختلاف دوم فیض یا خلق ۲۰۷
- ۲- ۱- نخستین نتیجه‌ی باور عدم انقطاع یا «دوام فیض» جاودانگی جهان است. ۲۰۸
- ۲- ۱- ۱- باور جاودانگی جهان و تاریخچه آن ۲۰۸
- ۲- ۱- ۲- پرکلس و زروانیان تا سهروردی ۲۰۹
- ۲- ۱- ۳- هم فکری غزالی و ابن میمون ۲۱۰
- ۲- ۱- ۴- نظر عین القضاة در جاودانگی جهان ۲۱۲
- ۲- ۲- عدم انقطاع فیض + قاعده‌ی لطف = زمین هیچگاه از حجت خالی نمی‌ماند ۲۱۴
- ۳- اختلاف سوم عدل و اختیار ۲۱۵
- ۳- ۱- دو قاعده‌ی ناشی از اصل عدالت ۲۱۸
- ۴- اختلاف چهارم قانون صدور ۲۱۹
- ۴- ۱- قانون صدور در اسلام ۲۱۹
- ۴- ۲- پیشینه‌ی قانون صدور در اسکندریه ۲۲۰
- ۴- ۳- نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی به ارسطو ۲۲۱
- ۵- اختلاف پنجم جبر و اختیار ۲۲۲
- ۵- ۱- اختیار از دیدگاه ثنوی ۲۲۳
- ۵- ۲- ادامه‌ی تکامل توحید اشراقی در دو سده‌ی آغازین ۲۲۳
- ۵- ۳- نه جبر نه تفویض ۲۲۵
- ۶- اختلاف ششم، انسان چیست؟ تن است یا روان؟ ۲۲۶
- ۶- ۱- نظر مردم ساده ۲۲۶
- ۶- ۲- انسان خدایی ۲۲۷
- ۶- ۳- حلول و اتحاد نزد عین القضاة ۲۲۸
- ۶- ۴- دل و نفس ۲۲۹

- ۲۳۰ ۵-۶- دل و دماغ
- ۲۳۰ ۷- اختلاف هفتم کلام الله مجید از چند راه
- ۲۳۰ ۷- ۱- قدم و حدوث قرآن
- ۲۳۲ ۷- ۲- تأویل قرآن
- ۲۳۴ ۷- ۳- معنی برخی شعارها

بند ششم

صلح کل الهی

۲۳۷ - ۲۵۱

- ۲۳۷ ۱- تاریخچه‌ی دفاع از ابلیس در اسلام
- ۲۳۹ ۱- ۱- ابلیس از دیدگاه جبر سنی
- ۲۴۰ ۱- ۲- ابلیس از دیدگاه اشراقی
- ۲۴۴ ۱- ۳- عین‌القضات و ابلیس
- ۲۴۷ ۱- ۴- مکر و استدراج
- ۲۴۸ ۱- ۵- نور سیاه یا قبض ابدی
- ۲۴۸ ۱- ۶- تشبیه نور سیاه به نهنگ دریای استغنا
- ۲۴۹ ۱- ۷- قبض و بسط
- ۲۴۹ ۱- ۸- اصل تضاد
- ۲۵۰ ۱- ۹- پایان صلح کل و خیمه‌شب‌بازی

بند هفتم

شناخت خداوند و پیوند با او

۲۵۳ - ۲۶۶

- ۲۵۳ ۱- شناخت خداوند از دیدگاه گنوسیستهای مسلمان، بدیهی است...
- ۲۵۴ ۲- شناخت از نظر عین‌القضات

۲۵۴	۲- ۱- فرق علم و معرفت
۲۵۵	۲- ۲- الهام و شعر رمزی
۲۵۶	۳- روند تکاملی اندیشه‌ی ارتباط انسان با خداوند
۲۵۶	۳- ۱- تعلیم پیر یا هدایت خدا در هرم فرهنگی جامعه؟
۲۵۸	۳- ۲- آموزش
۲۵۹	۳- ۳- پیر و مرید
۲۶۰	۳- ۴- کفر و شک، تکامل اندیشه
۲۶۲	۳- ۵- نبوت، ولایت
۲۶۳	۳- ۶- علمهای راست و ظنهای فاسد
۲۶۴	۳- ۷- واصلان انبیایند یا نه؟
۲۶۵	۳- ۸- شمار انبیا
۲۶۵	۳- ۹- سقوط تکلیف

بند هشتم

اثبات وجود خداوند و توحید عددی او

۲۶۷-۴۴۱

۲۶۹	۱- دلیل ترکیب
۲۷۰	۱- ۱- فرمول دلیل ترکیب
۲۷۱	۱- ۲- دو نکته درباره‌ی دلیل ترکیب
۲۷۱	۱- ۳- تاریخچه‌ی اصالت وجود یا ماهیت
۲۷۲	۱- ۴- شبهه‌ی ابن کمونه یا نقض دلیل ترکیب

بخش سوم

نامه‌ها

۴۴۲-۲۷۳

نشانه‌های اختصاری

- ج ، پیش از شماره‌ی صفحه = جلد.
 ج ، در فهرست‌های این مجلد = ج.ا.
 ج ، در تاریخ هجری قمری ماه ج ۱ = جمادی یکم، ج ۲ = جمادی دوم.
 چ ، = چاپ، چ، ع = چاپ عربی.
 خ ، پس از تاریخ = سال خورشیدی هجری.
 ذ ، الذریعه الی تصانیف الشیعه ۲۹ مجلد چ نجف و تهران.
 ر ض ، پس از نام‌های مقدس = رضی‌الله عنه.
 ره ، پس از نام‌های مقدس = رحمه‌الله.
 س ، در تاریخ‌گذاری = سال
 س ، در آدرس در کتاب = سطر
 ش = شماره
 ص ، پس از شماره‌ی مجلد = صفحه.
 ص ، پس از نام‌های مقدس = صلی‌الله علیه و آله.
 ع ، پس از نام‌های مقدس = علیه‌السلام.
 ع ۱ و ع ۲ در تاریخ قمری = ربیع یکم و ربیع دوم. چ ع = چاپ عربی.
 م ، پیش از تاریخ = مرده، درگذشته.
 م ، پس از تاریخ = میلادی.
 ه ، پس از تاریخ = هجری قمری.
 ن . ک : نگاه کنید.

پیش‌گفتار

در پیش‌گفتار جلد‌های یکم و دوم نامه‌های عین‌القضات که در بیروت با همکاری دوستانم شادروان دکتر عقیف عسیران چاپ کردم، نوید داده بودم که گفتاری دربارهٔ اندیشه‌ها و تحقیق در ویژگیهای دستوری نامه‌ها آماده سازم؛ اکنون که تصمیم به چاپ متن کامل نامه‌ها گرفتم، آن بخش از یادداشتهایم را که برای ویژگیهای دستوری تهیه شده اندک یافته‌ام، پس‌گفتار خود را به دو بخش کردم:

۱ - زندگانی عین‌القضات

۲ - چکیده و ریشه‌های اندیشه‌های عین‌القضات

درباره‌ی بخش دوم باید بگویم: در این یادداشتها کوشش من بر آن است که پس از یادآوری گوشه‌هایی از خصوصیات عرفان اسلامی و برشمردن برخی مسائل مشترک اکثر گنوسیستهای مسلمان، دیدگاه عین‌القضات را درباره‌ی هر مسئله‌ی موردبحث، از متن نامه‌های او بیرون کشیده، با بیانات صاحب‌نظران پیش از وی تطبیق دهم. از این روی، گاه مجبور شده‌ام مطالبی مربوط به تاریخ اندیشه‌ی مردم خاورمیانه و ریشه‌های کهن هندی، یونانی، آرامی آن را به طور خلاصه و گذرا یادآور شوم. گاه برای نشان دادن تلسل تاریخی ناگزیر شده‌ام ادامه‌ی تکامل آن اندیشه را، پس از دوران سلجوقی، که عین‌القضات در آن می‌زیست، تا عصر تیموری و صفوی و گاهی تا روزگار قاجاری نشان دهم.

هیچ اصراری بر صحت همه‌ی استنباطها و توجیهات خود در این بررسی مختصر ندارم و برای تجدیدنظر در آنها آماده‌ی شنیدن انتقاد هستم.

تهران ۱۳۷۴/۱۱/۱۲

دکتر علینقی منزوی

بخش یکم

زندگینامه‌ی عین‌القضات همدانی

۱

نام و نشان

عین‌القضات - با کنیت ابوالمعالی و نام عبدالله، فرزند ابوبکر محمد بن علی بن حسن پسر علی میانجی اصل، اهل همدان - نام و نشانی است که بیشتر مورخان کهن، چون عماد اصفهانی، برادرزاده عزیزالدین مرید عین‌القضات، در *خریده‌القصر*؛ سمعانی در *انساب*؛ سبکی در *طبقات شافعیه*؛ و یاقوت در *معجم البلدان* به این صوفی پرشور و شهید راه اندیشه، نگارنده‌ی مجموعه‌ی نامه‌ها و آثار دیگر داده‌اند. این شهید یکی از صریح‌ترین اندیشمندان سده‌ی ششم هجری ایران است که جان خود بر سر درست‌گویی نهاد و فدای تعصبات مذهبی نوکران سلجوقی خلافت بغداد گردید، که در راه این تعصب کاسه‌ی گرمتر از آتش بودند. کنیت قاضی در *نفحات الانس* جامی ابوالفضائل آمده است. احوال عین‌القضات را دکتر رحیم فرمنش در کتاب *احوال و آثار عین‌القضات* (ص ۹۸ - ۱)، دکتر عفیف عسیران در فصل دوم *مقدمه‌ی تمهیدات* (ص ۴۵-۱۰۴) و مقدمه‌ی *شکوی الغریب* (ص ۳۸-۱)، ی.ا. برتلس^۱ در مقاله‌ای که به وسیله‌ی دکتر پروین منزوی ترجمه و در مجله‌ی وحید (ش ۶۶، خرداد ۱۳۴۸) درج شد و همچنین در *مقاله‌ی تصوف و ادبیات تصوف از برتلس*، ترجمه‌ی میرویس ایزدی. (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۴۲۶)،

۱. مقاله‌ی برتلس را دکتر پروین منزوی، دختر نویسنده‌ی این سطور، هنگامی که به تحصیل پزشکی در پترگراد (لنین‌گراد) مشغول بود، ترجمه کرد و برای مجله‌ی وحید به تهران فرستاد. مجله از ترس سازمان امنیت وقت نام مؤلف روسی مقاله را حذف و به ذکر نام مترجم فارسی مقاله بسنده کرد. البته مطالب مقاله خود‌گویای ترجمه بودن آن است. همه‌ی ضمیرهای اول شخص در آن مقاله به برتلس بازمی‌گردد، نه به مترجم آن.

ماسینیون در آلام حلاج، مجدالعلمی در مجله‌ی ارمغان (۴۱:۳۱)، شیخ‌الاسلام زنجانی در مجله‌ی یادگار (س ۳ ش ۴: ۶۶-۶۷)، عبدالحسین نوایی در مجله‌ی یادگار (۷۰:۶۳:۲:۳)، دانش پژوه در مجله‌ی دانش (۳۳۵:۳۲۵:۳) و مجله‌ی راهنمای کتاب (۲۰۲:۱۹۶:۳)، آزاد همدانی در مجله‌ی ارمغان (۴۳۳:۱۷ و ۵۵۲) و به تازگی در سال ۱۳۷۳ دکتر غلامرضا افراسیابی کتابی به نام سلطان العشاق در ۵۲۱ ص و نجیب مایل هروی کتابی به نام خاصیت آیینگی در ۴۵۸ ص نشر کرده‌اند. من در اینجا پس از ذکر کهن‌ترین نویسندگان شرح حالش، به یادآوری چند نکته درباره‌ی تاریخ زایش قاضی و نام استادانش بسنده می‌کنم. دیرینه‌ترین کسانی که از عین‌القضات یاد کرده‌اند به این شرح می‌باشند:

۲

دیرینه‌ترین منابع‌ها

۱- نوشیروان (۴۵۹-۵۳۲) پسر خالد کاشانی وزیر فارسی‌نویس مسترشد خلیفه (ز ۴۸۵-س ۵۱۲-د ۵۲۹) که به وزارت محمود و مسعود سلجوقی نیز رسید، در تاریخ سلجوقیان که آن را به فارسی نگاشت و «نفثة المصدور = دم سینه‌ی دردناک» نامید از عین‌القضات یاد کرده است. این کتاب به دست نیست لیکن عمادکاتب اصفهانی (۵۱۹-۵۹۷) کتاب نوشیروان را به عربی گردانیده «نصرة الفترة» نامید. این ترجمه‌ی عربی را فتح بن علی بنداری اصفهانی (۵۸۶-۶۴۳) کوتاه کرده که چاپ شده است. در ص ۱۳۷ این خلاصه‌ی بنداری، در چاپ بنیاد فرهنگ ایران که از روی چاپ قاهره (۱۹۷۴م) افست شده است، چند سطری درباره‌ی روابط عین‌القضات با وزیر درگزینی و قتل وی دیده می‌شود. این خلاصه‌ی بنداری به دست حسین جلیلی به فارسی درآمد و به سال ۱۳۵۶خ در تهران در ۳۸۶ص چاپ شد.

۲- عمادکاتب یاد شده خود نیز در خريدة‌القصر بخشی راجع به عین‌القضات دارد، نسخه فتوکپی آن در کتابخانه دائرةالمعارف بزرگ اسلام مورد استفاده قرار گرفت.

۳- ظهیرالدین بیهقی (۴۹۹-۵۶۵) در تمه‌ی صوان‌الحکمة که به نام تاریخ‌الحکما

در دمشق (۱۹۷۶م)، ص ۱۲۳، ش ۶۷ و ترجمه‌ی فارسی آن از منشی یزدی به نام درة‌ال‌اخبار که در تهران (۱۳۱۸خ) ص ۷۳، ش ۶۵ چاپ شده است.

۴ - سمعانی، عبدالکریم (۵۰۶-۵۶۲) پسر محمد از مردم مرو خراسان در کتاب انساب در واژه‌ی «میان».

۵ - شهرزوری. در ترجمه‌الارواح، ترجمه‌ی تبریزی، ج. دانش پژوه، ص ۳۹۷.

۶ - ابن‌اثیر، علی (۵۵۵ - ۶۳۰) از مردم کرد جزیره در کتاب لباب که خلاصه‌ی انساب سمعانی است.

۷ - یاقوت حموی (۵۷۴ - ۶۲۶) در واژه‌های «اروند»، «ماوشان» و «میان» از کتاب معجم البلدان.

۸ - فوطی عبدالرزاق، کرد شیبانی و لا. (۶۴۲ - ۷۲۳) در مجمع‌الآداب فی معجم الألقاب، ج. دمشق، ۱۹۶۳، ص ۱۱۳۰ با یادداشت‌های مصحح.

۹ - سبکی، عبدالوهاب (۷۲۷-۷۷۱) از مردم قاهره، در طبقات الشافعیة، ج ۴، ص ۲۳۶.

۱۰ - جامی، عبدالرحمان (۸۱۷ - ۸۹۸) در نفحات الانس، ج. هند، ۱۹۱۵م، ص ۳۷۱ - ۳۷۳.

۱۱ - چلبی، مصطفی (۱۰۱۷ - ۱۰۶۷ ق) به دنبال نام کتابهای عین‌القضات همدانی در کشف‌الظنون.

۱۲ - ابن عماد صالحی حنبلی (۱۰۳۲ - ۱۰۸۹) شذرات الذهب، ج ۴، ص ۷۵.

۱۳ - هدایت، رضاقلی (۱۲۱۵ - ۱۲۸۸) در ریاض‌العارفین.

۱۴ - اسماعیل پاشا بابایی بغدادی (۱۳۳۹ ق) در هدیه‌العارفین، ج ۱۹۵۱، ج ۱، ص ۴۵۵.

از همه‌ی آنان نزدیکتر به این شهید، عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹ - ۵۹۷) در خريدة‌القصر و در تاریخ آل سلجوق (ص ۱۳۷، ترجمه ۱۷۸) است که خود و عمویش، عزیزالدین مریدان این شهید بوده‌اند و عماد هنگام شهادت وی، شش ساله بوده است.

۳

خاندان عین‌القضات

یاقوت دربارہ‌ی واژه‌ی «میان» از کتاب معجم البلدان گوید: بدین شهر نسبت

دارد، بوالحسن علی پسر حسن میانجی قاضی همدان که در همان شهر شهید شد. او پدر بوبکر محمد است که او پدر عین‌القضات عبدالله است که ظالمانه شهید شد. یاقوت درباره‌ی «ماوشان» پس از آوردن قطعه‌ی نثری زیبا از رساله‌ای که عین‌القضات درباره‌ی این شهر نگاشته و به یک بیت شعر در باره‌ی ماوشان پایان یافته است، چنین می‌گوید: قاضی بوالحسن علی پسر حسن پسر علی میانجی نیز قطعه‌ای درباره‌ی ماوشان دارد که من (یاقوت) آن را در واژه‌ی «درب زعفران» یاد نمودم. یاقوت آن شعر را در درب زعفران آورده گوید: این بوالحسن علی همدرس بواسحاق شیرازی بوده است.^۱ اسنوی (۷۷۲د) گوید: این بوالحسن علی بن حسن بن علی میانجی قاضی همدان بود و به هنگام نماز صبح در شوال ۴۴۱ (یا ۴۷۱) کشته شد (طبقات شافعیه، ج. جبوری، بغداد ۱۹۷۱م، ج ۲ - ص ۴۰۳ - ۴۰۴) بنابراین عین‌القضات شهید دوم خانواده‌ی خود است و نسبنامه‌ی او را می‌توان چنین نشان داد:

علی میانجی

|

حسن

|

بوالحسن علی قاضی همدان (شهید ۴۴۱)

|

بوبکر محمد (پدر عین‌القضات)

|

عین‌القضات عبدالله

(۴۹۰ - ۵۲۵)

۱. ابراهیم پسر علی (۳۹۳ - ۴۷۶) فیروزآبادی رئیس دانشگاه نظامیه‌ی بغداد (اعلام رزکلی ج ۱ ص ۴۴).

عرفان و گنوسیسم^۱ اسلامی در این خاندان و گروه یاران‌شان ریشه‌ای بس گسترده داشته، افزون بر جلسات همیشگی در خانقاه، جلسه‌هایی خانوادگی از دوران پدر عین‌القضات در خانه‌های یاران داشته‌اند. عین‌القضات از یکی از آنها چنین یاد می‌کند: دایم که شنیده باشی: شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه‌ی شهر حاضر بودیم در خانه‌ی مقدم صوفی (که گویا غیر از مقدم آله باشد که به شماره‌ی (۱۰) در نسخه‌نامه‌ی آله آمده است). پس ما رقص می‌کردیم و ابوسعید ترمذی (ترشیزی) بیتکی می‌گفت... (تمهیدات بند ۳۲۸). این شب نشینی که شامل انجام یک عمل منیتیزم است و بی‌هوش کردن را به تعبیر مردن و زنده شدن بیان کرده است در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۴) نیز دیده می‌شود.

۴

سال زایش و مرگ

دکتر فرمنش در سال ۱۳۳۸ خ در «احوال و آثار عین‌القضات» ص ۹ و دکتر عقیف به سال ۱۳۴۱ خ در مقدمه‌ی تمهیدات (ص ۴۵) از مجله‌ی آسیایی نقل کرده‌اند که فوطی در مجمع‌الآداب تولد عین‌القضات را سال ۴۹۲ آورده است، و بنابراین، قاضی به سال ۵۲۵ در سن سی و سه سالگی کشته شده است. ولی پس از انتشار چاپ محققانه‌ی مصطفی جواد از مجمع‌الآداب در ۱۹۶۳ می‌بینیم که در ج ۲ ص ۱۱۳۰، سال تولد عین‌القضات چهارصد و نود (۴۹۰) با حروف ثبت شده است. پس قاضی پس از نگارش شکوی‌الغریب که در سن ۳۳ سالگی در زندان بغداد نگاشت، دو سال زنده بوده و در سن سی و پنج سالگی کشته شده است. قاضی نامه‌ی نود و هشتم را در سن سی و چهار سالگی، یک سال پس از تالیف شکوی‌الغریب و یکسال پیش از مرگ نگاشته است، زیرا در آن می‌گوید: زبده را از ده سال باز ساختم (نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۵۷ س ۱۲) همچنین قاضی نامه‌ی هشتاد و ششم را نتیجه‌ی پانزده سال سلوک خود شمرده است، (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۰۲).

۱. برای اصطلاح گنوسیسم ن.ک بخش ۲ بند ۲/۴.



واپسین اثر یا آخرین نامه

هر چند نامه‌ی ۹۸ تاریخ صریح ندارد، ولی پیداست که در پاسخ به نامه‌ی کسی نوشته شده است که قاضی را گله‌مندانه دلداری می‌دهد، از شکوای او (شاید کتاب شکوی‌الغریب باشد) در شگفت است، که «چرا از جدایی از کوه الوند و ماوشان نالیده است؟» با همت مریض، دعاوی عریض راست نیاید! قاضی در پاسخ می‌گوید: «راست گفتمی، من از کجا و صفت مردان از کجا؟ ولی باز قاضی می‌افزاید: «بلال حبشی نیز مشتاق کوه‌ها و آبهای مکه بود... معترض چه می‌داند که مقصود از الوند و ماوشان چه بود... همه‌ی شکوی و رنجوری نه با همدان است... زندان، زندان فراق معشوق است... بسیار مقامات هست که در آن، شکوای عاشق مطلوب معشوق است نه صبر... پیری بزرگ در حق حلاج انکار کرد بر صبری که کرد...»

باز می‌گوید: «ما در این حال معذوریم که دیگران نظاره‌اند و ما صاحب قرحه...» و در پایان گوید: «من معترفم که رضا به بلای دوست و صبر بر بلای او دو مقام هالی است، اما چون مرا نیست چکنم؟» (نامه‌ی ۹۸، چاپ اول ج ۲، ص ۳۵۵-۳۶۳ بند ۵۵۰-۵۶۳). چون قاضی زبدة‌الحقایق را در سن بیست و چهار سالگی، و شکوی را در سی و سه سالگی، نه سال پس از زبدة‌الحقایق نگاشته است (شکوی، ص ۴۰) و این نامه را ده سال پس از زبدة‌الحقایق می‌نویسد، پس این نامه یک سال پس از شکوی‌الغریب و در سن سی و چهار سالگی او نوشته شده است و شاید آخرین اثر قاضی باشد که به دست است. و در آن از شیوه‌ی سخن مترسل (انفعالی و احساساتی) خود در شکوی پوزش خواسته است. اینک این نامه در پاسخ به چه کس است، پیری همپایه یا کسی در پشت پرده از مستنطقان او؟ هنوز آشکار نیست، به هر روی اینکه قاضی در این نامه ناگزیر به پس گرفتن برخی سخنان خود و نرمش بیشتر شده و باز به کیفر سخنان پیشین خود به مرگ محکوم شده هشدار می‌دهد.

۶

آثار ابن‌القضات

آقای دکتر رحیم فرمنش در کتاب *احوال و آثار ابن‌القضات* (ص ۱۰۰-۱۰۲) و آقای دکتر حنیف عسیران در پیشگفتار خود بر تمهیدات (۱-۴۴)، آثار ابن‌القضات را از گفته‌ی خود او در شکوی‌الغریب آورده و با تکیه بر منابع گوناگون بتفصیل شناسانده‌اند. شادروان پدرم در ذریعه نیز چند عنوان بر آنها افزوده‌اند. من در اینجا تنها فهرستی از نام آنها را می‌آورم و خوانندگان را به سه منبع یاد شده راهنمایی می‌کنم:

منبع الف) قاضی در ص ۴۰ شکوی‌الغریب، که آن را به سال ۵۲۳ هـ. در سن ۳۳ سالگی، دو سال پیش از اعدامش نگاشت، نام دوازده اثر خود را چنین یاد می‌کند: - قری العاشی الی معرفة الموران والاعاشی، - رسالهی ثلاثیة، المفتلذ من التصریف، - امالی الاشتیاق فی لیالی الفراق، - منیة الحیسوب فی عمل الحساب، - غایة البعث عن معنی البعث، فی النبوة (به گفته‌ی خودش در آغاز زیدة‌الحقایق، (چ عسیران، ص ۴، این کتاب را در ۲۱ سالگی نگاشته است) - صولة البازل الامون علی ابن اللبون، - زیدة‌الحقایق (قاضی در شکوی‌الغریب (چ عسیران، ص ۴۰)، زیدة‌الحقایق را آخرین تالیف خود شمرده گوید: آن را در ۲۴ سالگی نگاشتم و اکنون (ظاهراً سال ۵۲۳) ۳۳ سال دارم. در آغاز زیده‌ی عربی (چ عسیران، ص ۴) نیز بدین دو تاریخ اشارت دارد. پس اگر تولد قاضی را ۴۹۰ هـ بدانیم، تاریخ تألیف زیده سال ۵۱۴ هـ خواهد بود. بنابراین، قاضی در دادگاه منکر تألیف تمهیدات فارسی است که در آدینه ۹ رجب ۵۲۱ پایان یافته^۱ و در دیباچه آن را نیز زیده نامیده است. بیهقی در *تمه‌ی صوان‌الحکمة* (ص ۱۲۳، ترجمه، ص ۷۴) گوید: «ابن‌القضات در زیدة‌الحقایق عرفان را با فلسفه‌ی یونان درآمیخته است.» زنده نام پدرم گوید: «ندایی کاشغری ۱۱۷۴د، در سال ۱۱۴۳ متخبی از زیدة‌الحقایق به نام *اسرار‌التمهید ساخت*» و نسخه‌ی آن را در قاهره نشان داده است (ذریعه، ۴۰۸:۲۲) که گویا خلاصه‌ای از تمهیدات فارسی باشد نه زیده‌ی عربی.

۱. برای تفصیل ن. که عنوان تمهیدات، در همین بخش.

نزهة العشاق و نهضة المشتاق که یک‌هزار بیت نسیب و غزل عربی اوست، نسخه‌ی این دیوان که در ۸ شعبان ۶۴۱ هـ. نوشته شده است، در کتابخانه‌ی مرعشی در قم هست (ف.ج ۱۱ ص ۴۹ ش ۶) و ایشان فتوکپی آن را به من لطف کردند. قاضی در دیباجة آن را هزار بیت می‌داند؛ ولی این نسخه در ۱۵۴ برگ، دارای ۱۶۴ بند از ۲ تا ۸ بیت شعر و همه‌ی آنها ۹۳۳ بیت است. قاضی ۱۵ مصرع هم قافیه از این دیوان را، که بند ۳۰ نسخه‌ی مرعشی است، در شکوی‌الغریب آورده است (چ عیران، ص ۴۰-۴۱). چون این دیوان بتازگی پیدا شده است و نسخه‌ی دیگر از آن سراغ ندارم بد نیست آغاز و انجام آن را در اینجا بیاورم:

أعازة الحمد لله على ما آتانا من فضله العظيم و طوله العميم و صلواته على رسوله محمد خير الناس و على آله و اصحابه اهل الجود والبأس. و بعد، فقد كنت و اخواني بهمدان نتناشد فنون الشعر و اسماعنا تسترقص بكلمات أرضعت ببابل درة السحر، حتى أفضت الحال بنا الى التشبيب، فترنموا بأبيات تستعير الفتح منها ملاح الفتيات ولولاها لمات العشاق. فقد عبى على مثلها ماء الحيوه فأنشدتهم شعر أخى قريش و غيلان بن عقبة بن نهيش و أسعتههم قول شاعر عذرة، فلم يعجبهم الأيتا قاله ابوحرزة، شعر: ... (دو بيت). والله در شاعر يسمع بمثل هذا خاطره و يحوم عليه ضمائره و لقد صدق حيث قال لبعض ولده: إن أباكم قد نجر الشعر نجراً... فاقترحوا على أن أجمع مفاصله في هذا القرن أياتاً يهز... فاعلمتهم أن الشاعر الحاذق لا يعنى بذلك من لم يولد اربعون أذناً بها... وأنا بعد يافع، و لاخلاف العشرين راضع، فأبوا إلا الاصرار على سؤالهم و لم يكن بُد من تحقيق أقوالهم. فاودعت هذه المجلدة الموسومة بنزهة العشاق و نهضة المشتاق، ألف بيت مما صنعت في هذه الأيام، دون ما تاحت به في سائر الشهور و الأعوام، والله تعالى يوفقني و آياهم بعمل يجيرنا من عذابه و ينيلنا ما نرجوه من كريم ثوابه، فضلاً منه لا استحقاقاً منا، بفضل و جوده. قال عین‌القضاة ابوالمعالی^۱: عبد الله بن محمد الميانجي الهمداني رحمه الله تعالى...

۱. متن (نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مرعشی برگ ۸۱۲۳): ابوالمعالی بن...

انجام: تمت الالقیات الموسومة بالوجدیات، علی یدالعبد المذنب الضعیف المحتاج الی رحمة الرب المنعم اللطیف، بعد صلاة الظهر من یوم الاربعاء الثامن من شهر النبی شعبان عمّت میامنه لسنة احدى و اربعین و ستمائة، و کتبه الاقل (بریده شده است). پس این نسخه ۱۱۶ سال پس از اعدام سراینده‌اش نوشته شده است.

—المدخل الی العربیة وریاسة علومها الأدبیة. (نا تمام).

—تفسیر حقائق القرآن. (نا تمام).

—قصیده در ستایش پیامبر و خلیفگان راشد در ۷۰ بیت، که سه بیت از آن را در همان شکوی‌الغریب (ص ۴۵) شاید برای تاکید سنی بودن خود در دادگاه آورده است. منبع ب) فرمنش و عسیران، جز آنچه گذشت، آثار زیرین را نیز بتفصیل یاد می‌کنند: —رساله‌ی جمالی؛ این رساله در پایان ج ۲، ص ۴۸۳ - ۴۸۸ نامه‌های عین‌القضات چاپ شده است.

—شکوی‌الغریب برای دادخواهی از زندان بغداد به بیرون فرستاده شده و در بند ۴۰ همین بخش معرفی خواهد شد. قاضی پس از آزاد شدن از زندان برای نگاشتن چنین دادخواهی گویا مورد اعتراض کسانی واقع شده و او نامه‌ی ۹۸ را در پاسخ این اعتراض نگاشته است.

—تمهیدات: قاضی در آغاز این کتاب (ص ۱، چ عسیران) آن را نیز زیادة الحقایق فی کشف الدقایق نامیده و در بند ۳۳۳ (ص ۲۵۴ چ عسیران) با عنوان «هذه التماهید» بدان اشارت دارد. این کتاب در الذریعة ۴: ۴۳۴، تمهیدات، و در ج ۸ ص ۲۸۲ ده تمهید نامیده شده است. قاضی در پایان تمهیدات (ص ۳۵۳، بند ۴۶۹، چ عقیف عسیران، تهران سال ۱۳۴۱ خ) از خوابی که در آن شب آدینه نهم رجب دیده بود، یاد می‌کند. دکتر عقیف در پیشگفتار خود بر چاپ کتاب (ص ۱۷) با کمک گرفتن از تقویم هفته‌دار وستنفلد می‌گوید: در ده سال پایان عمر عین‌القضات تنها در سال ۵۲۱ هـ است که نهم رجب چهارشنبه بوده است، پس تمهیدات در نیمه‌ی دوم آن سال پایان یافته است. نیز، ذ. ک: تقویم تطبیقی وستنفلد، ترجمه‌ی فارسی دکتر حکیم‌الدین قریشی چ تهران ۱۳۶۰ خ ۱۹۸۲ م، ص ۱۰۵.

چون گرایش گنوسیستی در تمهیدات فارسی تندتر از *زبدة الحقایق* صربی است، گویا عین‌القضات آن را پنهان می‌داشته است.

وی در *شکوی الغریب* از آن نام نمی‌برد و *زبدة الحقایق* را آخرین تألیف خود می‌شمرد، شاید سبب آنکه جامی و بیهقی و چلبی این کتاب را به عنوان ترجمه‌ی *زبدة الحقایق* یاد کرده‌اند نیز همین باشد که خود مؤلف می‌خواست آن را ترجمه‌ی دیگران اعلام کند، تا نزد سانسورچیان بغداد مسئولیتی کمتر داشته باشد.

این کتاب که به سال ۱۳۴۲ هـ / ۱۹۲۳ چاپ سنگی شده بود، با تحقیق و مقدمه و فهرست‌ها، در مجموعه‌ی *مصنّفات عین‌القضات همدانی* (پایان نامه‌ی دکتری عقیف عسیران در دانشکده‌ی ادبیات تهران) به سال ۱۳۴۱ خ، چاپ صربی شد و سپس چند بار از روی آن افست گردید.

— نامه‌های عین‌القضات؛ این اثر در پیش‌گفتارهایی که برای دو مجلد آن نگاشته‌ام، شناسانده شده است. جلد اول در ۴۸۰ صفحه به سال ۱۹۶۹م در بیروت چاپ شد و شامل ۶۴ نامه است، جلد دوم در ۴۸۸ص به سال ۱۹۷۲م باز در همان شهر چاپ شد، و شماره‌ی نامه‌هایش به ۱۲۷ رسیده است. این دو مجلد را هنگامی که بر اثر تعقیب سیاسی در تبعید اختیاری بودم در بیروت با همکاری دوستم زنده‌یاد دکتر عقیف عسیران، چاپ کردم، جلد سوم را اکنون در ضمن این چاپ دوم نامه‌ها می‌آورم که شامل همه‌ی نامه‌های این شهید است که تا کنون شناخته‌ام. همین است که در دست شما خواننده‌ی گرامی است که شماره‌ی نامه‌ها در آن به ۱۵۹ رسیده است.

۶- ۱- تاریخ برخی نامه‌ها و آثار دیگر عین‌القضات

در هیچ یک از آثار قاضی تاریخ سال نگارش دیده نمی‌شود. آری او سال تألیف برخی از آثار خویش را با سنّ خود معین کرده است، چنانکه گوید: «*زبدة الحقایق*» را در ۲۴ سالگی، و «*غایة البحث*» را در ۲۱ سالگی نگاشته‌ام (مقدمه زبده چ عقیف عسیران. تهران ۱۳۴۱ خ ص ۴) و *شکوی الغریب* را در ۳۳ سالگی (شکوی الغریب چ عسیران ص ۴۰) و چون من زادروز قاضی را ۴۹۰ دانسته‌ام تاریخ این سه اثر او مشخص است.

لیکن قاضی در برخی نامه‌های خود، روز هفته و ماه را، که دو شرط استفاده از تقویم و مستنفلد است، نیز یاد می‌نماید و راه را برای خواننده باز می‌نهد تا از روی تقویم و مستنفلد و به کمک جدول‌های هفته‌نمای او تاریخ دقیق سال و روز نامه روشن نماید و از این راه شادروان عقیف تاریخ تقریبی برخی نامه‌ها را در مقدمه تمهیدات ص ۱۳ حدس زده است. من نیز در اینجا پس از مشخص کردن جای آن تاریخ‌ها در بخش‌های چاپ شده، آنها را با همان تقویم، ترجمه حکیم‌الدین قریشی چ‌تهران ۱۳۶۰ خ ص ۱۰۴ و ۱۰۵ تطبیق نموده در زیر می‌آورم:

۱- در نامه شماره ۲۸ بند ۳۹۳ چنین دارد: دی روز آدینه سابع عشر = محرم بود. ما می‌دانیم اگر ۱۷ محرم آدینه باشد یکم محرم ۴شنبه خواهد بود، و در ده سال پایانین عمر عین‌القضات بنا بر جدول و مستنفلد - قریشی تنها سال ۵۲۰ هجری اول محرم ۴شنبه ۲۷ ژانویه بود و ۱۷ آن ماه آدینه ۱۲ فوریه بوده است که تاریخ آن نامه است.

۲- در نامه ۶۰ بند ۷۵۱ گوید: ابن نبشته شب پنجشنبه نوشتن سلخ شوال، پس اول ذیقعد جمعه ۲۱ دسامبر ۵۱۷ یا جمعه ۲۵ سپتامبر ۵۲۵ هجری بوده است و چون قاضی در ج ۱- ۵۲۵ کشته شده بود پس تاریخ این نامه سلخ شوال ۵۱۷ خواهد بود.

۳- در نامه ۶۵ (ج ۲، بند ۱) چنین دارد: دی روز پنجشنبه حادی عشر = ۱۱ ربیع یکم نوشتن... پس یکم ربیع اول ۵ مارس و ۱۱ آن ۱۵ مارس است و این ویژه سال ۵۲۲ هجری است.

۴- در نامه ۷۹ (ج ۲، بند ۲۱۰) عبارت دوش شب آدینه چهاردهم شوال دارد، پس اول شوال ۳۱ اکتبر ۱۱۲۵ م / ۵۱۹ هجری است و ۱۴ شوال = ۱۳ نوامبر تاریخ این نامه است.

۵- در نامه ۹۵ (ج ۲، بند ۴۷۳) عبارت سه‌شنبه چهارم محرم دیده می‌شود پس اول محرم ۷ فوریه ۵۱۹ هجری = ۱۱۲۵ بوده است و تاریخ نامه ۱۱ فوریه‌ی آن سال است.

۶- در نامه ۱۱۲ (ج ۲، بند ۴۸۱) تاریخ جمعه‌ی سلخ رمضان دیده می‌شود پس اول شوال ۳۱ اکتبر ۱۱۲۵ م و ۵۱۹ هجری بوده است.

۷- نامه ۱۱۹ (ج ۲، بند ۶۹۸) تاریخ شب شنبه غره محرم دارد و جدول قریشی شنبه غره‌ی محرم ۵۱۹ را برابر ۷ فوریه ۱۱۲۵ می‌داند و تاریخ این نامه دوم محرم است.
۸- نامه ۱۴۹ (ج ۲، بند ۹۷۱) تاریخ نامه عاشورا، یوم الخمیس آمده، پس اول محرم سه‌شنبه ۱۹ فوریه ۱۱۲۴ یا ۲۵ دسامبر ۱۱۲۹ و تاریخ نامه ده روز پس از آن است. در سال ۵۱۸ یا ۵۲۴.

۹- نامه ۱۵۰ را در یکشنبه دو شب گذشته از عید اضحی نوشته است - (ص ۱۱۳۷) پس اول ذی‌حجه آن سال ۴شنبه بوده است و بنا بر گفته و مستفاد قریشی ص ۱۰۴-۱۰۵ این ویژگی در سال ۵۱۶ و ۵۲۴ دیده می‌شود، پس باید گفت: قاضی نامه ۱۵۰ را در ۱۲ ذی‌حجه یکی از این دو سال نوشته است.

۱۰- قاضی پایان گرفتن تالیف تمهیدات را نیز شب آدینه‌ی نهم ماه رجب معین نموده است پس اول رجب آن سال و چهارشنبه طبق آن جدول سال ۵۲۱ بوده است (تمهیدات ج ۱ عقیف تهران ۱۳۴۱ خ ص ۳۵۳ بند ۴۶۹ و مقدمه‌ی مصحح ص ۱۷) و این در صورتی است که «نهم» صفت شب باشد، اما اگر صفت آدینه باشد اول رجب پنجشنبه در سال ۵۱۸ یا ۵۲۳ خواهد بود.

قاضی در نامه ۳۰ گوید: شب پانزدهم رمضان بود... که این نبشته نبشتم... (ج ۱ ص ۲۵۳ بند ۴۲۱). در همان نامه‌ی ۳۰ گوید: این مکتوب نیمه‌شب در خانه‌ی اردشیر حفظه‌الله و شب چهاردهم دو نوشته‌ی او رسید... روز چهاردهم خود جوابی نوشته بودم (ج ۱ ص ۲۵۸ س ۸۶ بند ۴۲۹) و در (ج ۲، بند ۱۹۱) گوید: دیروز پنجشنبه نوشته‌ی برادرم خواندم.

قاضی در شکوی‌الغریب سن خود را ۳۳ ساله می‌شمرد و می‌گوید: زیدة‌الحقایق را در سن ۲۴ سالگی نگاشتم (شکوی ج ۱ عقیف ص ۴۰) و چون آشکار شد که تولد قاضی در ۴۹۰ است پس زیدة را به سال ۵۱۴ و شکوی را به سال ۵۲۳ دو سال پیش از شهادت نگاشته و حوادث دو سال پایتین عمر این شهید در پرده ابهام باقی مانده است. آنچه تاکنون دانسته‌ایم نامه‌ی ش ۹۸ او است که در (ج ۲ ص ۳۵۵-۳۶۳ بند ۵۵۰-۵۶۳)، چاپ شده و گویا واپسین نامه‌ی او باشد، من به سال ۱۳۵۰ خ که در بیروت آن را تصحیح

و چاپ کردم به اهمیت آن پی نبرده بودم ن. ک عنوان: واپسین اثر یا آخرین نامه ص ۲۵.

۶-۲- مختوای نامه‌ها

بعجز چند نامه سیاسی قاضی که در پاسخ مریدان خود در خاندان آلّه نگاشته (ج ۱ بند ۶۹۶) دیگر نامه‌های عین‌القضات را می‌توان در شمار نامه‌های ایده‌نولوژیک تبلیغی عرفانی بشمار آورد که در دورانهای خفقان به وسیله‌ی اشخاصی که در خود وظیفه‌ی پیام‌آوری احساس می‌کردند پخش می‌شد. و چون از دسترسی به رسانه‌های همگانی چون منبر و محراب محروم بودند پیام خود را به صورت نامه‌های دوستانه برای شخصی معین یا گروهی می‌فرستادند. ده‌ها نمونه از چنین نامه‌ها به عنوان مکاتیب و مکتوب و مکتوبات در حرف میم ذریعه ج ۲۲ و در حرف نون به عنوان نامه‌ها دیده می‌شود که مقایسه‌ی آنها جایی دیگر دارد.

قاضی در آغاز نامه چهارم گوید: سه مکتوب نوشتم در معنی نیت (ج ۱ بند ۲۵) و در آغاز نامه هشتم گوید: هفت مکتوب تا این غایت نوشتم در نیت (ج ۱ بند ۷۲) و در آغاز چهاردهم گوید: سه چهار مکتوب در شرح الله اکبر نوشتم و هنوز کلمه اول تمام نکرده‌ام (ج ۱ بند ۱۶۷) و در آغاز پانزدهم گوید: پنج مکتوب در شرح الله اکبر نوشتم. او در آغاز نامه‌ی ۱۸ بند ۲۱۹ و نامه‌ی ۱۹ بند ۲۳۶ و نامه‌ی ۲۰ بند ۲۵۳ و نامه‌ی ۲ بند ۲۶۹ همه را در شرح صفات می‌خواند و نامه‌ی ۲۲ را سیزدهمین نامه در شرح الله اکبر می‌خواند (بند ۲۸۴) و در آغاز نامه‌ی ۲۷ گوید: در دل چنان بود که ده نوشته بود، اکنون این ۲۷ است و هنوز از رکن اول پرداختم (بند ۳۷۶) و در نامه‌ی ۱۳۸ گوید: پارسال قرب می مکتوب در شرح نیت نبشتم (ج ۳، بند ۸۰) و در آغاز نامه‌ی ۱۴۵ گوید: این مکتوبات، که این هجدهم آن است می‌خواستم فاتحه‌الکتاب را شرح دهم، لیکن تو شرح بضع و سبعین باب ایمان را خواستی (ج ۳، بند ۱۹۹).

۶-۳- آیات قرآن و عین‌القضات

قاضی در نامه‌ها و آثار دیگر خویش، به آیات قرآن کریم بسیار استناد می‌نماید، لیکن گهگاه آنچه را او از قرآن می‌شمرد با قرآن متداول امروزین ناهماهنگ است گاهی

کلمات پس و پیش و گاه کم و فزونی دارد. ما در دو جلد که در بیروت چاپ کردیم به پیروی از محققان کتب عرفانی دیگر که این ویژگی در آنها نیز دیده می‌شود، از آن اختلافها چشم‌پوشی کردیم. لیکن با توجه به قرآن‌های ابن مسعود و ابن شنیوذ (کشته ۳۲۸) که از این گونه اختلاف در آنها بسیار بوده و به همین سبب به دستور مقتدر عباسی (م ۳۲۰) زندانی و قرآنش سوخته شد و با توجه به قرآنی که تا روزگار ابن طاووس (۵۸۹-۶۶۴) در کتابخانه‌ی او بوده و در سعدالسعود ص ۲۳۷ از آن یاد می‌کند، این گمان در من نیرومند شد که شاید نسخه‌ی عین‌القضات از آن قرآن‌ها بوده است، از کرده‌ی خود در دو جلد نامه پشیمان شده تصمیم گرفتم در جلد سوم، در پانوشتها بدان اختلافها اشارت نمایم. با همه ناهماهنگی که در این تمییزهای قاضی هست، این معنی به خوبی آشکار می‌شود که او در شناساندن محتویات نامه‌هایش، از ترس حاکمان سنی، جنبه‌های فلسفی آنها را به فراموشی سپرده بر جنبه‌ی تفسیری و فقهی آنها تکیه می‌کند.

۶-۲- مقایسه میان نامه‌های قاضی و دیگران:

در مقایسه‌ی نامه‌های عین‌القضات با نامه‌های سنایی غزنوی (۴۶۴-۵۲۵) و مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۰۴-۶۷۲)؛ آقای احمد سمیعی گیلانی در مقاله خود «مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی» مندرج در نشر دانش سال ۱۳ ش ۲ بهمن - اسفند ۱۳۷۱ ص ۳۹-۴۲ گوید: مکتوبات مولانا نسبت به مکتوبات سنایی از تکلف پیراسته‌تر و در عین آنکه آهنگ تند عین‌القضات را ندارد به لحاظ محتوا نیز با آن فرق دارد. عین‌القضات بیشتر پاسخ مشکلات مریدان، در مسائل باطنی و بیان تجربه‌های عرفانی را داده، مولانا بیشتر خطاب به دولتمردان قدرتمند، برای مریدان توصیه می‌کند... و از گفته‌ی صلاح ملطی مرید مولانا آرد: «برای درد مساکین و اهل حاجات بوده است»، مانند معافیت مالیاتی، رفع تعدی، واگذاری مَشِیخَت خانقاه و بنای آن. در تایید آن باید گفت: مولانا مردی صاحب نفوذ در دستگاه حاکم سلجوقی و همکار ایشان است. عین‌القضات یک گنوسیست باطنی حاد ضدحکام ترک است، نامه‌هایش را پنهانی، به وسیله‌ی مرکز پخش همگانی، گم‌نام برای مریدان می‌فرستاد. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۰۵) او

سلطان محمود سلجوقی را نطفه‌ی قدّره می‌خواند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۱۹) او به مستوفی می‌نویسد: چون بساط عدل بگسترند... بدانسی قزل کیست، کامل کی، عزیز کی (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۷۵)... شب و روز تو کاری جز این نداری که اموال جهان... بر ترکان قسمت کنی (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۸۰).

مولانا در شفاعت از یک عامل مالیات که بنزد پروانه‌ی سلجوقی بدهکار مانده است چنین نویسد: پروانه گفته باشد: این قضیه به دیوان تعلق دارد... حاشا! حاشا! دیوان به حکم سلیمان است نه سلیمان به حکم دیوان و چون پروانه را با نام سلیمان بود ذوقها کرد و رقعہ را بوسید و عامل را بری کرد (مکتوبات ص ۴۷ - نقل از همان مقاله‌ی سمیعی).

— مدارالعیوب؛ این کتاب را اسماعیل پاشا در *اسماء المؤلفین* به قاضی نسبت داده گوید در تصوف است (هدیه العارفین، ج ۱: ۴۵۵؛ ذریعه ۷۸۱: ۹ و ۲۳۹: ۲۰).

— پیمینی: این کتاب را عمر رضا کحالة از *كشف الظنون* گرفته، به عین‌القضات نسبت می‌دهد (معجم المؤلفین، ج ۶، ص ۱۳۲، و گویا مقصود او «عینیة» است که نامه‌ای از غزالی به عین‌القضات است و آقای مجاهد آن را در مجموعه‌ی آثار غزالی ص ۳۶۲ - ۳۹۹ چاپ و پخش کرده است.

منبع ج) شادروان پدرم در ذریعه، ج ۱۵، ش ۱۱۰۰ نیز عنوان زیرین را بدانها افزوده است:

— *طریق السلوک والمعرفة*، که نسخه‌ی آن را نزد سلطان القرائی جعفر تبریزی نشان داده‌اند.

۶- ۵- کتابهای منسوب به عین‌القضات

— شرح کلمات باباطاهر، این کتاب را شادروان مشکات که نسخه‌ی آن را داشت به عین‌القضات منسوب می‌کرد و دانش پژوه نیز در فهرست دانشگاه (۴۶۸: ۳) همین نسبت را تکرار کرد. نسخه‌ای از این شرح در کتابخانه‌ی ما در نجف، شماره‌ی دوم مجموعه‌ای است که سی و هفت رساله را در بردارد. برخی از آنها به خامه‌ی پدرم و برخی به خط

خود این ناچیز و دیگران است. من فیلم این نسخه را به کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه داده‌ام، که به شماره‌ی ۲۹۸۶ در فهرست میکروفیلم‌ها (نامه‌ها، ج ۱، ص ۷۵۰-۷۵۱) دیده می‌شود. آقای دکتر جواد مقصود در فهرست کتابخانه‌ی غرب همدان (ص ۱۵۲) بدرستی نشان داد که شارح این کلمات نمی‌تواند عین‌القضات باشد چون همدانی نیست و سفری به همدان کرده است. (ذریعه، ج ۱۴، ص ۳۹-۴۰).

غایة‌الامکان فی درایة‌الامکان: این کتاب در حرف غین کشف‌الظنون به محمود اشنوی (حدود ۵۵۰ - ۶۱۰) نسبت داده شده است، لیکن عبدالحسین ذوالریاستین در سال ۱۳۱۱خ آن را منسوب به «محمود دهمدار عیانی اشنوی» چاپ کرد، که محمود اشنوی را با محمود عیانی درهم آمیخته است (ذریعه، ج ۱۶، ص ۸؛ مشار، خان باباص ۲۶۰۹). سپس به سال ۱۳۳۸خ، دکتر رحیم فرمنش، این کتاب را به نادرست، با نسبت دادن به عین‌القضات، در ۵۴ص چاپ کرد؛ پس از آن آقای نذر صابری متن فارسی این کتاب را با مقدمه‌ای به زبان اردو و اثبات آنکه مؤلف آن محمود اشنوی است، چاپ کرد؛ به سال ۱۹۸۴م، آقای لطیف الله این کتاب را با ترجمه به اردو چاپ کرد و در مقدمه کتاب را به عین‌القضات نسبت داد و متن آن را بنادرست با متن آثار دیگر عین‌القضات بسنجید. سرانجام به سال ۱۳۶۸خ، آقای نجیب مایل هروی متن فارسی غایة‌الامکان را همراه با رساله‌ی پاسخ به چند پرسش، تالیف محمود اشنوی در مجموعه‌ی آثار وی چاپ کرد. ن.ک. به مقاله‌ی منزوی در معرفی آن در مجله‌ی چیست، ش ۷۲، آبان ۱۳۶۹خ. ص ۳۱۰-۳۱۶.

—لوايح: این کتاب را نیز فرمنش با نسبت به عین‌القضات در ۱۳۸ صفحه متن و

۳۸ صفحه مقدمه و فهرست چاپ کرده است؛ لیکن برادریم، احمد منزوی، در فهرست نسخه‌های خطی (ج ۲، ص ۱۲۵۵) نشان می‌دهد که تألیف ورکانی است نه عین‌القضات.

۷

استادان عین‌القضات

ابوالحسن ظهیر بیهقی (۴۹۹ - ۵۶۵ هـ)، در تتمه‌ی صوان‌الحکمه ص ۱۲۳ ش ۶۷

ش ۶۵ و ترجمه‌ی آن، ص ۷۳ ش، و قُوطی، در مجمع‌الآداب، عین‌القضات را شاگرد عمر خیام (م ۵۱۷هـ) و احمد غزالی (م ۵۲۰هـ) دانسته‌اند. قُوطی، صدرالمشایخ محمد حمویه (م ۵۳۰هـ) را نیز بر آن دو تن افزوده است. ولی خود قاضی جز از سه پیر خود: حمویه، و برکت، و پیر او فتحه؛ و استاد خود احمد غزالی کسی را به استادی یاد نکرده است.

عین‌القضات شاگرد برکت است. او در نامه‌ی ۱۲۲ گوید: «برکت از آن سالکان است که پیش از بیست سالگی به عرفان عالی رسید و پس از آن، تا هشتاد سالگی، سلوک کرد. پس چگونه کسی می‌تواند از او خرده بگیرد؟ حکمای جهان برابر او همچون جولاهان و کناسانند.» (نامه‌ها، ج ۲: ۴۵۷، بند ۷۱۲) و سپس گوید: هنگامی که زبدة‌الحقایق را می‌نگاشتم، چون به نزد برکت می‌نشستم، خودم را از مریدانش که به سلام او می‌آمدند و قال یقول نمی‌دانستند (یعنی عربی نمی‌دانستند) کمتر می‌دیدم. (نامه‌ها، ج ۲: ۴۵۹، بند ۷۱۵) و چون خود قاضی گوید زبدة‌الحقایق را در سن ۲۴ سالگی (یعنی به سال ۵۱۴ ق) نگاشتم، پس می‌توان گفت که در آن سال برکت در سن هشتاد سالگی و تولدش حدود ۴۳۴ ق بوده است.

قاضی می‌گوید: «هفت سال کم یا بیش برکت را می‌دیدم و هرگز زهره نداشتم که دست فراکش او کنم.» (نامه‌ها، ج ۱: ۴۵، بند ۵۲) «برکت جز فاتحة‌الکتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد و آن را نیز بشرط بر نتواند خواند. او قال یقول نداند که چه بود و اگر راست پرسى حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند، لیکن دانم که قرآن او داند درست و من نمی‌دانم الا بعض از آن و آن هم نه از راه تفسیر... از راه خدمت او دانسته‌ام.» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۶). قاضی از مخاطب خود در نامه‌ی ۳۱ می‌خواهد که به برکت سلام برساند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۶۶: ۳ بند ۴۴۱) او در نامه‌ی ۴۵ به مخاطب می‌گوید: «سلام تو را به برکت رسانیدم» (نامه‌ها، ج ۱، ص ۳۷۵ بند ۵۹۴). «تا برکت رحیل کرد قریب دو ماه است که جز مکتوبی ننوشتیم» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۳). برکت نیز خود از فتحه‌ی همدانی (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۳۳) و از طاهر (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۲) روایت می‌کند و فتحه خود را کمتر از مرید طاهر می‌شمرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۲۸)، نام طاهر در (نامه‌ها،

ج ۱: بندهای ۲۹، ۵۲، ۴۲۸، ۵۸۵، ۷۲۴ آمده و دانسته نیست باباطاهر عریان یا طاهر جصاص یا دیگری باشد، جصاص قائل به اختیار بشر و قدری مسلک بوده، قاضی گوید: «از او پرسیدند: به آدمی هیچ کار برآید؟ او گفت: بی آدمی هیچ خود نزاید» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۴). برکت از یوسف، که از یاران بزرگوار فتحه است، نیز حکایت می‌کند. قاضی از فتحه بی‌واسطه و باواسطه در بیشتر از بیست جا مانند (نامه‌ها ج ۱ بند ۵۴۱) نقل می‌کند و تا دو ماه پس از مرگ برکت سخت اندوهگین مانده است (نامه‌ها ج ۲ بند ۱۶۳). عین‌القضات بر سر گور برکت و فتحه به زیارت می‌رفته (نامه‌ها ج ۱ بند ۲۹ و ۷۲۴) او نامه‌ی ۴۴ را بر سر تربت طاهر نوشته است (نامه‌ها ج ۱، بند ۵۸۵).

قاضی کرامتهایی نیز برای فتحه نقل می‌کند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۷۵) او از برکت نقل می‌کند که ابلیس گفته است: «از من سیه‌گلیم تر فتحه باشد» (نامه‌ها، ج ۱ بند ۱۳۳ و ۵۲۵). ولی عین‌القضات گاهی درباره‌ی شطح اندازی همین فتحه نیز معترضانه می‌گوید: «در معنی این حدیث هیچ پی نمی‌برم» (نامه‌ها ج ۱، بند ۵۴۱).

احوال حمویه و برکت و فتحه را جامی نیز در نفحات الانس (چ نولکشور، ۱۹۱۵م، ص ۳۷۱-۳۷۳)، به نقل از عین‌القضات آورده است. آری؛ از طلحه و برکت و طاهر (هرگاه کسی غیر از باباطاهر عریان فرض شود) با چنین اندیشه‌های تند گنوسیستی، کسی جز عین‌القضات یاد ننموده است، و این نتیجه‌ی خفقتانی شدید بود که سلجوقیان سنی‌تر از خلیفه پدید آورده بودند.

قاضی، محمد حمویه را یکی از دو تن، در کنار محمد و احمد غزالی، می‌شمرد که علم ظاهر و باطن را با هم دارند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۷) و از او و از احمد غزالی روایتی درباره‌ی محمد معشوق می‌آورد. (نامه‌ها، ج ۱ بند ۷۹).

ابن اثیر در رویدادهای سال ۵۳۰ گوید: «ابوعبدالله محمد بن حمویه جوینی از پیران معروف تصوف و صاحب کرامات درگذشت.» وی جدّ سعدالدین حموی (۵۸۶-۶۴۹هـ) و از یاران بوالحسن بستی است و کتابی به نام سلوة الطالیین دارد. (نفحات جامی، ص ۳۷۱).

احمد غزالی (م: ۵۲۰هـ) برادر کهنتر محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) است. بیشتر

مورخان، این برادر کوچکتر را سبب و محرک برادر بزرگ در کناره‌گیری از ریاست دانشگاه بغداد و بازگشت به دامن آیین گنوسیستی خانوادگی می‌شمردند. برای تفصیل بیشتر ن.ک: منزوی مقالت «غزالی و سیاست» در سه شماره‌ی مجله‌ی کاوه، مونیخ ش ۶۸/۶۷/۶۶ و بازسازی آن در «غزالی بزرگ» در مجموعه‌ی «خورشیدسواران» چ تهران ۱۳۷۱خ و نیز، ن.ک مجموعه‌ی آثار احمد غزالی از احمد قاسم زاده مجاهد، ص ۲۷.

۸

عین‌القضات و برادران غزالی

عین‌القضات در سرآغاز زیادةالحقایق تاریخچه‌ای کوتاه از آموزش و تکامل اندیشه‌ی خویش و آشنایی با غزالی، چنین می‌آورد: من همه‌ی دانشهای خوب و بد، به ویژه علم کلام را بررسی نمودم، پس چنان عقاید مرا درهم ریخت که گفتنش زیان دارد؛ پس چهار سال کتابهای محمد غزالی را خواندم ولی باز به مشکلات برخوردیم و سالی در اندیشه بودم، تا احمد غزالی به زادگاه من همدان بیامد و در مدتی کمتر از بیست روز مشکلات مرا باز کرد و اکنون مدتی است پا بر سر خواسته‌ها نهاده جز فنا در راه خدا هدفی ندارم (زیادةالحقایق، چ عسیران، ص ۷۶).

در نامه‌هایی که غزالی به قاضی نوشته و من هشت شماره از آنها را در پایان نامه‌های عین‌القضات خواهم آورد، او را با لقب «عین‌القضات» خوانده است. قاضی نیز احمد را در شمار علمای راسخ نهاده گوید: «کسی که از سالکان بوده علم ظاهر نیز داند کم باشد، مگر کم از ده... و از این ده تن... ابوحامد غزالی و برادرش احمد از این جملت بودند و خواجه محمد حمویه از این جملت است.» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۷).

نیز گوید: «من اگر چه امام غزالی را ندیدم، شاگرد کتب او بوده‌ام» (نامه‌ها، ۳۱۶:۲ بند ۴۸۰) و نیز گوید: «مرا نه تن از علمای راسخ معلوم بودند و امشب آدینه که ایام کتابت بود دهم را معلوم کردند و آن... محمد غزالی بود. احمد را می‌دانستم اما محمد را نمی‌دانستم. محمد نیز از ماست.» (تمهیدات، ص ۲۸۰، بند ۳۶۶). صفت «از ما بودن» که قاضی با حرف عطف «تیز» به محمد غزالی داده، او را که برادر بزرگتر و

معروفتر است و مدتها رئیس دانشگاه نظامیه‌ی بغداد بود، به دنبال برادر کهنتر و نسبتاً گمنام او احمد کشانیده است، گویا اشارت به گونه‌ای پیوند پنهانی میان گنوسیستهای مسلمان ایران باشد. در حقیقت، قاضی می‌گوید: محمد غزالی گرچه عمری در خدمت دربار ضدگنوسیست بغداد بود، باز هم از ماست.

عین‌القضات نظر محمد غزالی را درباره‌ی تغییرپذیر بودن اخلاق (نامه‌ها، ج ۱ بند ۱۰۳ و ۲ بند ۴۸۴ و ۴۹۳ و ۵۰۲) رد می‌کند. او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۰۱)، نظر بر طالع‌مکی را بر نظر محمد غزالی برتری می‌دهد در ردّ محمد غزالی بر اسماعیلیان (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۶) غزالی را «مقصر» می‌خواند. عین‌القضات در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۹۳) نظر هر دو برادر احمد و محمد غزالی را مردود شمرده است. عین‌القضات، در مسأله‌ی پیوند «اسم» با «مسمی» نیز نظر غزالی را محترمانه مردود می‌شمرد. او در چند جا (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۴۰ و ج ۲: بند ۴۷۵ تا ۴۸۲) درباره‌ی این موضوع سخن می‌راند. در دومین بار می‌گوید: «بو حامد غزالی در مقصد اقصی^۱ این مسأله را بیانی طولیل و حریض کرده است و این مذهب را نصرت داده است که اسم غیر مسمی است.. و از آنجا که منم آن هر دو مذهب راست است و اگر چه خواجه‌ی امام غزالی... اما چون ناقلان مذاهب در نقل... تقصیر کنند، لابد چنین تواند بود...»

تاریخچه‌ی مسئله‌ی «اسم، مسمی، تسمیه» چنین است که آنچه از پان‌ته‌ئیسم هند و ایرانی برای معتزلیان باقی مانده بود همانا نفی ماسوی الله به صورت نفی صفات مستقل از خداوند بود. معتزلیان سنیان سلفی را متهم می‌نمودند که قایل به تعدّد قدما هستند، و صفات خداوند (عالم، قادر...) را جدا از ذات او، موجوداتی قدیم می‌شمرند. اشعری (۲۶۰-۳۲۴) برای دور داشتن سلفیان از این تهمت، مسئله‌ی «اتحاد اسم، مسمی، تسمیه» را به میان کشید، شاگرد او باقلانی (۳۳۸-۴۰۳) گفت: اسم همان مسمی

۱. نام درست کتاب، المقصد الاسنی است. غزالی در دیباچه‌ی آن گوید: «عزیز المرام صعب المنال، غامض المدرك، فانه في الملو في الدرجة العليا والمقصد الاقصى». (ص ۱۱ س ۱۳-۱۴، چ شهادة دارالمشرق بیروت، ۱۹۶۸م) پس شاید عین‌القضات در (نامه‌ها ج ۲ بند ۴۷۵) نام کتاب را از همین جمله‌ی غزالی گرفته باشد.

و غیر از عمل تسمیه است (تمهید، چ بیروت، ۱۹۵۷ م، ص ۲۲۷) معتزلیان، که خود منکر وجود مستقل برای صفات خدا بودند، این سخن اشعریان را نیز پذیرفته گفتند: مفهوم اسم غیر از مفهوم مسمی است. شیعیان نیز مانند معتزلیان، اسم را غیر از مسمی شمردند (شیخ مفید «۳۳۶-۴۱۳»؛ اوائل المقالات، ج. چرندابی، ص ۹۷-۹۸). غزالی، که همیشه خود را سنی سلفی می‌شمرد گاهی سخنان گنوسیستها را همراه با ناسزاگویی، از ایشان گرفته به نام نظر سلفیان تحویل خواننده‌ی کتابهای خود می‌دهد. در این مورد نیز همین رفتار را کرده این نظر گنوسیستها را پذیرفته، گوید: «و حق آن است که «اسم» غیر از «مسمی» و غیر از «تسمیه» است و اینها سه واژه‌ی جدا هستند.» (ترجمه از مقصد اسنی، چ دکتر شهادة، دارالمشرق بیروت، ۱۹۶۸، ص ۱۷ س ۱۲-۱۳).

۹

عین‌القضات و تسنن ترکان سلجوقی

برای آنکه به ریشه‌ی درد دلهای عین‌القضات از ترکان سلجوقی پی بریم باید کمی تاریخ را ورق زنیم. آسیای مرکزی سرزمینی بود که مردم هند و ایرانی آریایی در زمانی بسیار کهن از آنجا برخاسته به جنوب مهاجرت کرده و در افغانستان کنونی به دو بخش شدند، بخشی به خاور رفته مردم هند را تشکیل دادند، و بخشی به باختر و ایران سرازیر شدند. در هزاره‌ی پس از میلاد همین وضع درباره‌ی ترکان از سر گرفته شد. در همه‌ی دوران چهارصد ساله‌ی حکومت ساسانی، ترکان از آسیای مرکزی به جنوب و غرب حرکت کرده به مرزهای ایران فشار وارد می‌آوردند. بسیاری از جنگها که فردوسی در شاهنامه آورده دفاعهایی است که ساسانیان در برابر هجوم ترکان در شمال خاوری انجام می‌دادند. پس از سقوط ساسانیان، با برداشته شدن این سد، مهاجرت ترکان همه‌ی ماوراءالنهر (فرارود) را فراگرفت و به دروازه‌های خراسان رسید. در آغاز سده‌ی سوم هجری، قدرت نظامی خلفای بغداد رو به سستی نهاد و فتودالهای محلی ایران در چند جا دولتهای مستقل ایرانی، مانند طاهریان و صفاریان، پدید آوردند و با استفاده از سلاح ایدئولوژیک «گنوسیسم» به صورت مذهبهای مرجی، قدری، راوندی، جهمی،

معتزلی، شیعی، تاج و تخت عرب را تهدید کردند. اقدام خلیفگان پس از مامون به تأسیس سنگر ایدئولوژیک «علم کلام سنی» بر پایه‌ی فلسفه‌ی مشائی یونان بیش از چند دهه تاب نیاورد. مکتبهای فلسفه‌ی دورگه‌ی نوافلاطونی سجستانی، فارابی، کرمانی، ابن سینا، بیرونی سنگرهای علم کلام سنی را ویران کرد. کتابهای فلسفی گنوسیستها، در حوزه‌های علمی مخفی در کوهستانها از «قاینات» تا «الموت» تدریس می‌شد. خلیفگان بغداد برای سرکوب ایرانیان به استقلال رسیده، از نیمه‌ی سده‌ی سوم به اندیشه‌ی استفاده از ترکان افتادند و در صدد برآمدند که نه تنها با ایشان نجنگند بلکه ایشان را با شرط پذیرش مذهب رسمی اسلام (مذهب سنی بغداد) به درون ایران بکشانند، تا از نیروی ایشان همچون شلاقی علیه حکومتهای محلی ایرانی سود ببرند. پس بارها سفیرانی به فرارود و حتی به آسیای مرکزی فرستاده، از ترکان برای آمدن به ایران دعوت کردند که نمونه‌ی آن در تاریخ سلجوقی *زبدة النصره* بُنداری، ترجمه‌ی حسین جلیلی، ج ۱۳۵۶ خ. ص ۷ و ۱۰ و ۳۲ دیده می‌شود. همینکه یک ایل ترک به مناطق ماوراءالنهر می‌رسید، فوراً خلیفه‌ی بغداد خلعت و فرمان امارت و اقطاع (مالکیت فئودالی) سرزمین را برایش صادر می‌کرد. ترکان مهاجر نخست در بیابان چادر می‌زدند، شهرکهای منطقه را به زیر فرمان درمی‌آوردند و فئودال‌های محلی ایرانی را زیر نفوذ خویش می‌گرفتند.

سران ایالات ترک، که برای حکومت بر مردم منطقه از امکانات تکیه بر توده‌ی مردم ایرانی محروم بودند، راهی جز تکیه بر خلیفگان در بغداد نداشتند. پس چون مسلمان می‌شدند، برخلاف بومیان ایرانی که اسلام گنوسیستی را پذیرفته بودند، اسلام سنی و مذهب رسمی خلیفگان را ترجیح داده، از آن همچون وسیله‌ای برای فشار بر توده‌های بومی ایران استفاده می‌کردند، و با تحریک آبادی خلیفه به واژگون کردن فرمانروایان گنوسیست ایرانی، همچون میرنصر بن احمد سامانی به سال ۳۳۱ و نشانیدن پسر او، نوح بن نصر، به امارت پرداختند. نوح نیز اسماعیلیان را تار و مار کرد و پیشوای ایشان نخشی را بکشت (تجارب الامم، ترجمه‌ی فارسی منزوی، ص ۷۷-۷۸ و ذریعه ج ۲۴، شماره‌ی ۹۰۳ و ۱۹۱۲ به نقل از سیاستنامه‌ی نظام‌الملک و مقدمه‌ی فهرست مجدوع تصحیح علینقی منزوی چ دانشگاه تهران ۱۳۴۴ خ. ص ۳۰۲-۳۰۳) و ترجمه‌ی این

مقدمه چ در یادنامه دکتر جواد مشکور ص ۲۷۱ - ۲۸۵). در پایان، خلفا توانستند خاندان سامانی را در سال ۳۸۹ به دست غزنویان و خاندان بویه (آل بویه) را در سال ۴۴۷ به دست سلجوقیان براندازند.

۱۰

قوم‌گرایی عین‌القضات

قاضی مانند شعوبیان قرنهای نخستین اسلام حدیثهایی را که تازیان به سود خود ساخته به استناد آنها عرب را برتر از غیرعرب می‌شمردند تاویل می‌کند. او حدیثهای «الأئمة من قریش» (پیشوا باید از قریشیان باشد) و «تعلموا من قریش ولا تعلموها» و «قدموا قریشاً ولا تتقدموها»^۱ (نامه‌ها ج ۱ بند ۳۷۲ و ۳۹۲ و ج ۲ بند ۱۲۵) و مانند آنها را، با حدیثهایی ضد آن مانند «من أسلم فهو عربي» (هر کس مسلمان شود عرب می‌شود یعنی با عرب برابر می‌شود) تفسیر می‌کند و همه‌ی مسلمانان را یکسان دانسته می‌گوید: «هیچ فرقی نبود الا در عالم کوران» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۲۷)^۲ وی عرب بودن بوجهل را ناسودمند می‌شمرد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۱) و عربان را به سبب تعصب جهنمی می‌داند (شکوی القریب ص ۱۳: ۳) و در یک نامه عربان را خورنده‌ی ضب و یربوع (سوسمارخوار) می‌خواند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۸۸) ولی هیچگاه از عرب نمی‌نالده، در صورتی که از ترکان که زخمشان تازه و چند قرن پس از زخم عرب است، بسیار می‌نالده. او به مخاطب نامه‌ی ۸۰ و ۱۱۱ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۴۸ و ۶۸۰) که مستوفی دربار ترکان سلجوقی است اعتراض دارد که سالانه ده میلیون دینار در میان ترکان غیرمستحق بخش کرده در ستمهای ایشان شرکت می‌کنی! تازه می‌گوید: «آنچه در دل دارم نمی‌نویسم». (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۸۰)؛ صدمین نامه‌ی قاضی توهین آمیزترین اعتراض

۱. چنانکه یک حدیث نبوی مردم را سه بخش کرده است: ۱- عرب ۲- مولا (=وابسته به عرب) ۳- عجم (=مردم پست)، لیکن شیعه این حدیث را چنین تاویل کنند: ۱- عرب (=امامان) ۲- مولا (=شیعیان) ۳- عجم (=ستیان) (روضه‌ی کافی، در سده‌ی چهارم، ص ۲۲۶، چ آخوندی. برای روضه ن. ک ذریعه ج ۱۸ ص ۲۴۵ - ۲۴۶ و ج ۱۱ ص ۳۰۲).

۲. عین‌القضات در اینجا عربهای ضد شعوبی را «کوران» خوانده است.

اوست به مخاطب که خدمت مدبر فاسق میرقزل را پذیرفته است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۸۴). نامه‌ی ۳۶ نیز تا اندازه‌ای چنین است. این اندرز قاضی به همکاری نکردن با ستمگران سلجوقی درست عکس پندهایی است که خواجه نظام‌الملک فتودال خود فروخته در فصل ۴۶ کتاب سیاستنامه به سلجوقیان می‌دهد که ایرانی را استخدام نکنید، اینان گنوسیست و رافض دربار خلیفه‌اند، به جای ایشان از ترکان سنی به کار گمارید که مطمئن‌ترند!

۱۱

گنوسیسم اسلامی در پنج سده‌ی آغازین اسلام

برای آنکه با مذهب قاضی آشنا شویم باید کمی از وضع مذهبی مردم ایران در آن قرن‌ها باخبر باشیم. ایرانیان خاور دجله تا سند، در دو قرن سکوت با حفظ گنوسیسم پدران خود، که الهام گرفته از ودا و اوستا بود، مسلمانی را می‌پذیرفتند و هنگام مسلمان شدن، مذبه‌های گنوسیستی اسلام؛ مرجئی، جَهْمی، قدری، راوندی، مُعتزلی، شیعی - را بر مذهب دولتی سنی ترجیح می‌دادند. بررسی فهرست یاران امامان شیعه در کتابهای کشی (م ۳۲۸ هـ / ۹۳۹ م) نجاشی (م ۴۵۰ هـ / ۱۰۵۸ م) طوسی (م ۴۶۰ هـ / ۱۰۶۷ م) این معنی را روشن می‌سازد، (برای نمونه ن. ک: قهپائی ج ۵: ۱۰۲-۱۰۳ دیده شود). همچنین مردم باختر فرات تا مدیترانه نیز اسلام را با توحید عددی که مشرب نیاکا نشان و الهام گرفته از تلمودها بود پذیرفته بودند؛ پس چون حکومت پس از مرگ پیامبر (ص) منحصرأ به دست مردم باختر افتاد، ایشان مشرب عددی خویش را «سنت و جماعت» نامیدند که عین‌القضات آن را ایمان ساده و تلقینی عرب می‌خواند (نامه‌ها، ج ۲ بند ۷۰۸، ص ۴۵۶) در انجمن سقیفه‌ی بنی‌ساعده و کم‌کم مشرب اسلام گنوسیستی مردم خاور، ناسنی و بدعت خوانده شد، اینک چند مذهب گنوسیستی اسلام.

۱-۱۱ - مرجیان

در نخستین سده که ایرانیان حق هیچ‌گونه اظهارنظر نمی‌داشتند، ناگزیر بودند نظریات اسلامی گنوسیستی خود را زیر پرچم عربهایی که با دستگاه خلیفه اختلاف پیدا

می‌کردند بیان کنند. از این رو، هنگامی که برخی سرداران عرب دور از مرکز، در خراسان منافع خود را در بی‌طرفی در جنگ داخلی علی (ع) با معاویه دیدند، گفتند: فسق خلیفه موجب کفر او نمی‌شود و بر ما واجب نیست که با وی بجنگیم، ما حکم دربارہ‌ی او را به خدا در قیامت واگذار و ارجاء می‌کنیم! ایشان برای اثبات این عقیدت خود به آیت «و آخِرُونَ مُّزْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ» (قرآن. توبه ۹: ۱۰۶) استناد کردند و نام (مرجئه = مرجیان) از ریشه‌ی «ارجاء = رجاء» که در آن آیت آمده است به ایشان داده شد.

در این هنگام، ایرانیان گنوسیست مسلمان، آن اندیشه‌ی گنوسیستی را، که می‌گوید «پاکی کار دل است نه کار اندام (الأعمالُ بالنیات و تفکر ساعة خیر من قیام ليلة^۱ شعار خود قرار دادند، ایشان کاربرد زبان مادری هر ملت را در عبادتها مجاز می‌شمردند و تکفیر مسلمان را به دلیل گناه کردن او تقبیح می‌کردند. مرجیان این نرمش گنوسیستی را برابر خشونت عربهای «خارجی» نهادند که می‌گفت: هر گناه فردی موجب کفر است. در سده‌ی دوم، هنگامی که رنگ گنوسیستی ایرانی مرجیان آشکارتر شد، در یک جنگ دهساله (۱۱۸-۱۲۸ هـ) دولت امویان توانست ایشان را که زیر پرچم سیاه به رهبری حارث قیام کرده بودند، نابود سازد. (طبری و ابن اثیر در آن سالها). عین‌القضات نیز اندیشه را برتر از پرستش اندامی شمرده گوید: تذکره می‌خواهی که نویسم! چه نویسم؟ شاید که بنویسم: نماز چنین کن و روزه چنین دار؟ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۵۱).

۱۱-۲- جهمیان:

پیروان جهم بن صفوان ترمذی سمرقندی از سران مرجیان و استاد هشام بن حکم بود که از شاگردان معروف امام صادق (ع) است (مخاندان نویختی، اقبال، ص ۷۹). جهم در آخرین سال جنگ دهساله‌ی مرجیان به دست بنی‌امیه کشته شد، جهمیان جبرگرایی را از توحیدگرایان (میتراپی، مزدیسناپی، زروانی) گرفته، تنزیه‌گرایی را از گنوسیسم زردشتی داشتند. ایشان مانند زروانیان می‌گفتند: بهشت و دوزخ در پایان نابود می‌شوند و چیزی جز خدا (زمان = دهر) باقی نخواهد ماند ایشان علم را با ایمان و جهل را با کفر

۱. وسائل الشیعة المعجم المفهرس طبیبی در واژه‌های «فکر، نوی».

مترادف می‌شمردند (مقالات اشعری ج ۱ ص ۳۱۲). ابن جوزی در کتاب (تلبیس ابلیس، ص ۸۸) عقاید جهمیان را از کتاب آراء و دیانات نوبختی نقل کرده است.

۱۱-۳- قدریان

مقدسی در نیمه‌ی دوم سده‌ی چهارم، هنوز از شهرهایی گفتگو دارد که مردمش خود را مسلمان می‌شمردند، ولی چون این مردم از مرجیان بودند، با همه نیک خوئی و خوشرفتاری هیچ یک از عبادت‌های اندامی را به جا نمی‌آوردند (احسن التقاسیم ص ۳۷ و ۹۸ و ترجمه‌ی آن ص ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۹۶). لیکن پس از شکست مرجیان در سال ۱۲۸ ق کسی نمی‌توانست از نظریات گنوسیستی ایشان دفاع کند. پس اندیشه‌وران ایرانی به بخش گنوسیسم اسلامی زیر عنوان «قدری» پرداختند. ایشان اختیار بشر را، که بر پایه‌ی ثنویت مانی استوار است، با تکیه بر آیات اختیاری قرآن مجید تبلیغ می‌نمودند و این آیات را «محکّمات» می‌شمردند و آیات جبری نما را «متشابهات» خوانده تفسیر می‌کردند. با آنکه کوشش‌های قدریان از مرز زبان و قلم تجاوز نکرد و به جنگ نرسید، باز هم چون دولت اموی عقیدت جبر را به سود قدرت مرکزی خود دید، سران قدری، چون معبد جُهنی و غیلان دمشقی، را بکشت و حدیث‌ها ساختند که: «قدریان مجوسان امت اند». لقب دمشقی برای غیلان، برخی خاورشناسان را بر آن داشت که قدرگرایی وی را وام گرفته از مسیحیان دمشق بشمرند، لیکن می‌توان گفت: هرگاه مردم آن روزگار چنین می‌پنداشتند، سازندگان حدیث بالا، آن را به صورت «القدریة مسیحی هذه الأمة» می‌ساختند نه «... مجوس هذه الامة»، باری! قدریان عقیدت اختیار را از ثنویان مانوی و تنزیه را از گنوسیسم زردشتی به ارث گرفته‌اند.

۱۱-۴- راوندیان

گنوسیست‌های سخت‌کوش، زیر شعار دفاع از خاندان خانه‌نشین شده‌ی حضرت پیامبر (ص) در برابر حکومت اموی قیام کرده، مذهب «راوندیان» را زیر پرچم ابو مسلم برپا داشتند و به «شیعیان عباسی» شناخته شدند. ایشان به جرم اینکه خلیفه را دارای فره‌ی ایزدی می‌شمردند، از سوی منصور و قتیبه دربارش، که از اسلام گنوسیستی

آگاهی نداشتند، به شرک متهم گشته و نابود شدند: خاندان نویختی، ص ۲۵۶ از منابع بسیار.

۱۱-۵- معتزلیان

فشار بر قدریان به آنجا رسید که دفاع از دیدگاه ایشان ناممکن شد و سران ایشان نیازمند عنوانی نو شدند. یکی از قدریان بزرگ که از آن مشرب بازگشت حسن بصری (۲۳-۱۱۰ هـ) پسر فیروز بود (ابن عماد حنبلی، شذرات، ۱: ۱۳۷؛ طاشکبری زاده، ۲ ص ۱۶۴). او از مردم میسان بصره بود که به گفته‌ی مقدسی تا سده‌ی چهارم زبان همگی مردم آنجا ایرانی مانده بود (احسن‌التقاسیم) حسن بصری، پس از جدا شدن از قدریان، باز هم از «اختیار» بشر دفاع می‌کرد. ابن قتیبه (م ۲۷۶ هـ) حسن را استاد عطاء بن یسار (م ۱۰۳) و معبد جُهَنی (کشته‌ی ۸۰ هـ) می‌داند (معارف، ج دارالکتب، ص ۴۴۱). عبدالجبار همدانی معتزلی (م ۴۱۵) در طبقات معتزله (ص ۳۲) و احمد بن مرتضی در طبقات معتزله (ص ۱۸)، حسن بصری را معتزلی شمرده‌اند، لیکن بیشتر مورخان تأسیس فرقه‌ی معتزله را با دامستانی پیوند می‌دهند که در مجلس حسن بصری رخ داد و واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ هـ) خود را از آن مجلس معتزل و جدا اعلام کرد و راهی میان نرمش مرجیان و خثونت و عیدیان برگزید.

معتزلیان، با همه ناسزاها که از ترس دولت به قدریان و مرجیان می‌گفتند و سنی‌نمایی‌ها که می‌نمودند، در اصول گنوسیسم همان راه‌گذشتگان را می‌پیمودند: خود را «اهل توحید» [توحیدی نزدیک به اشراقی] و سلفی‌ها را «تشبیهی» و «مشبهه» می‌نامیدند؛ زیرا که توحید سَنِّیان را «عددی» و جسمانی و به قول عین‌القضات (نامه‌ها، ج ۲ بند ۷۰۸) ایمان عرب را ساده، تلقینی می‌دیدند.

۱۲

معتزلیان به حکومت می‌رسند

چنانکه دیدیم، بیشتر گروه‌های مسلمان گنوسیست، ایرانی بودند و جهان‌بینی اسلامی ایشان توحید اشراقی هند و ایرانی بود. این جهان‌بینی از طرف خلیفگان و

سنّیان در دو قرن سکوت سلفی، به نام «علوم اوایل»، کفر و الحاد خوانده می‌شد و در برابر «توحید عددی»، که مذهب رسمی دولت بود، قرار داشت. بیشتر قیامهای ایرانی که رنگ اسلامی داشت خود را به سلاح اسلام گنوسیستی مجهز می‌کردند. فرمانروایان عرب در برابر آن جز شمشیر سلاحی نداشتند.

چون در پایان سده‌ی دوم شمشیر عرب کندی پذیرفت، مأمون عباسی بر آن شد تا با برکشیدن معتزلیان تیمه گنوسیست به درون دولت، با کمک ایشان سلاحی عقیدتی برای دفاع از تسنن جدید (تسنن دوم) فراهم سازد. وی معتزلیان را در حکومت شرکت داد و رهبران تسنن نخستین سلفی را در معرض پیگرد نهاد. معتزلیان به حکومت رسیده، خود را سنی واقعی، تنزیه‌گرا (منزه) و سلفیان دو قرن سکوت را قشری، تشیه‌گرا (مُشبه) می‌نامیدند. پایه‌های «علم کلام» در این عهد نهاده شد و بخشی از فلسفه از دایره‌ی کفریات «علوم اوایل» بیرون آمده اسلامی خوانده شد.

۱۳

تسنن سوم

عمر حکومت معتزله (تسنن دوم) به ربع قرن نرسیده، به دست متوکل عباسی در سال ۲۳۲ هـ برهم خورد. وی می‌خواست تسنن سلفی را بازگرداند، ولی زنده کردن مرده امکان نداشت. با اینکه متوکل در آغاز کار، کتابسوزی و هنرشکنی کهن را زنده کرد، ولی نخواست یا نتوانست فلسفه‌ی چهارچوب دار مشاء را، که مورد استفاده‌ی تسنن دوم قرار گرفته بود، دوباره به زندان تکفیر «علوم اوایل» بفرستد، بلکه به کمک سربانیان مسلمان شده که موالی عربهای جنوب سبائی قحطانی بودند، همچون یعقوب بن اسحاق کندی (۷۹۶-۸۷۳م)، به ترجمه‌ی بخشهایی از آن فلسفه، از سریانی و فارسی به عربی، پرداخت و علم کلام سنی را پی‌ریزی کرد که بعدها به صورت شلاقی برضد گنوسیستها، به دست فقیهان درباری درآمد.

۱۴

اشعری و تسنن چهارم

پس از آنکه تسنن معتزلی مأمون (تسنن دوم) به دست تسنن سوم؛ متوکل و جانشینان او محکوم شد، مردی از شاگردان مکتب معتزله، به نام ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴) که ناپسری ابوعلی جبائی، بزرگ معتزلیان، (۲۳۵-۳۰۳ هـ) بود، برضد معتزله به پا خاست. او از مردم قم، اشعری الولاء، از نیم بردگان وابسته به فرزندان ابوموسی اشعری است که قم را گشوده بود. پدراناش، پس از چند نسل، نسب ولائی خود را نسبت نژادی شمرده خود را اشعری التَّسَبُّب شمرده بودند.

ابوالحسن اشعری همان کارکرد که معتزلیان درباره‌ی سلف خود، قدریان، و ایشان درباره‌ی جهمیان و مرجیان انجام داده بودند. اشعری اندیشه‌های معتزلی^۱ را با سنی‌نمایی بیشتر و کاستن از محتوای علمی آنها، همراه با اشتلم و ناسزاگویی و تکفیر معتزلیان، بیان می‌کرد. وی «تسنن چهارم» را پدید آورد. او تسنن دوم مأمونی با پوششی از تسنن سوم متوکلی را «تسنن حقیقی سلفی» نامید که کمتر شباهتی با سلفی داشت و با جرح و تعدیل غزالی که من آن را تسنن پنجم می‌نامم تا امروز باقی مانده است. بیروان «تسنن سلفی»، که روز به روز تحلیل می‌رفتند، تا یک قرن و نیم پس از مرگ اشعری، او را باطنی، رافضی، مجوسی و حتی ملحد می‌خواندند، و تا فتح بغداد به دست طغرل و شکست «سیاست هاشمی» به سال ۴۴۷ هـ، اشعریان و رافضیان را در کنار هم بر بالای منبرهای سنی لعن می‌کردند.

از سوی دیگر گنومبسته‌های تندرو اسماعیلی نیز فرقی میان اشعری و سنیان سلفی نمی‌نهاد. همه را «حشوی»، «قشری»، «مُشَبَّه» می‌خواندند؛ تا آنکه در سده‌ی پنجم، خواجه نظام‌الملک طوسی، با تکیه بر نیروی سلجوقیان ایرانی شده‌ی

۱. موضوع دنباله‌روی ابوالحسن اشعری از معتزله و دور بودن او از تسنن سلفی عرب که به روزگار مأمون ناپود شد و متوکل نیز نتوانست آن را زنده کند، نه تنها از طرف محققان امروز تحقیق شده است (درسهای گلدزیهر، ص ۲۲۰) بلکه ابن ابی‌جمهور احسانی (وفات: ۹۰۱) نیز بر آن تکیه کرده است (مجله، چ‌سنگی، تهران، ۱۳۲۴ هـ ص ۲۲۲) پیش از وی نیز حیدر آملی در سده‌ی هشتم بدان اشارت دارد.

نیمه‌گنوسیست، خلیفه را مجبور کرد مدارس نظامیه را بپذیرد. او، با خامه‌ی غزالی، بر گنوسیسم مذهب اشعری بیفزود و آن را ایرانی‌پذیرتر کرد پس چیزی پدید آمد که من آن را در این مقال «تسنن پنجم» می‌نامم و تا به امروز باقی و مورد قبول همه‌ی سنّیان جهان بجز وهابیان است.

۱۵

تسنن ترکمانان مهاجر

در سده‌های پنجم و ششم هجری، ترکمانان آسیای مرکزی بر شهرهای ایران مسلط شده بودند، پس از آشنا شدن این ترکمانان با زبان و فرهنگ فارسی، گروهی از ایرانیان روشنفکر و باسواد و ثروتمند و ضدعرب گرد ایشان فراهم آمدند، پس مذهبی مرکب از تسنن خلفای بغداد و بت پرستی ترکی آسیای میانه و ثنویت ایرانیان پدید آورده مذهب نیم‌گنوسیست حنفی را پوشش آن نهادند، تا هم تسنن عربی بغداد و هم اسلام گنوسیستی ایرانی را راضی کنند. سلجوقیان، در عین حال که، با قبول مذهب حنفی، گرایش گنوسیستی ایرانیان را ارضا می‌کردند، برای کسب تأیید حکومت خلفای بغداد مدتها و بسختی با شعار ایرانی محبت اهل بیت پیامبر، که روی دیگر دشمنی ایرانیان با خلفا بود، می‌جنگیدند.

۱۶

نزدیک شدن اسلام گنوسیستی ایران با تسنن

همچنانکه تسنن با سیر تکاملی در پنج مرحله به گنوسیسم نزدیک شد، اسلام گنوسیستی ایران نیز در راه تکامل خود در چند مرحله به تسنن نزدیک گردید.

۱۶-۱- گنوسیسم دور از سیاست صوفیان

ضربتهایی که خلیفگان بر نهضتهای یادشده گنوسیستی (مرجیان، قدریان و...) زدند، گنوسیستها را به دو گروه، یکی سیاسی و دیگری دور از سیاست تقسیم کرد. نرمش‌گرایان، با دور شدن از سیاست و پذیرفتن قدرت عرب و با درآمیختن پارسایی مانوی با زهد اسلامی، که در هشت زاهد معروف به «زهاد ثمانیه» دیده می‌شد، به تبلیغ

و گسترش دادن اندیشه‌ی گنوسیسم هند و ایرانی به صورت «تصوف اسلامی» پرداختند. عبدالله بن مبارک هند و زاده (۱۱۸-۱۸۱ هـ)، حارث محاسبی (م ۲۴۳ هـ)، بایزید بسطامی (م ۲۶۰ هـ) را می‌توان از این گروه نام برد.

۱۶-۲- دور شدن امامیان معتدل از اسماعیلیان حاد

در نیمه‌ی سده‌ی سوم، ایرانیان گنوسیست غیر صوفی به دو گروه تقسیم شدند: نخست آنان که در مرکز خلافت بغداد یا نزدیک بدان در منطقه‌ی ایران باختری می‌زیستند و نیازی سخت به همکاری با دربار خلافت داشتند. اینان تمایلی شدید به سازش و آشتی جوئی با دستگاه خلافت نشان می‌دادند؛ و چون پس از غایب شدن امام معصوم دوازدهم (ع) در سال ۲۶۰ هـ، نامزدی ظاهر برای نشستن بر جای خلیفه‌ی عباسی نداشتند، توانستند اعتماد متقابل خلیفه را به دست آورده مقامهای وزیری و دبیری را در بغداد احراز کنند. ایشان «حق الله» را از حق الناس جدا کرده نخستین را در اختیار فقیهان خود با شرط «عدالت» گذاشتند، و دومین را به «اهل حلّ و عقد» با شرط تقید به آیتهای «وَشَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ» (۱۵۹:۳) «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (۳۸:۴۲) وا گذاشته بودند؛ و برای استحکام آرامش و جلوگیری از هرگونه تنش با سیاست خلیفه، چهار حکم سیاسی را، که امکان برخورد با قدرت خلیفه در آنها بود، متوقف بر حضور امام معصوم (ع) اعلام نمودند. این احکام عبارت است از: جهاد، قضای شرعی، حدود، نمازهای عبادی - سیاسی جمعه و دو عید. خاندانهای بزرگ ایرانی گنوسیست در عراق و غرب ایران، مانند فراتیان، نوبختیان، رفلیان، ساجیان آذربایجان و اشعریان قم بدین شکل مقامات وزارت و امارت و دبیری را در غرب ایران و بغداد احراز کردند، و در جنگها، در کنار خلیفه با تندروان اسماعیلی و قرمطی جنگیدند.

گروه دوم آنان که دور از مرکز خلافت، در خراسان یا خلیج فارس بودند و به این نرمش تن در ندادند، نه تفکیک حق الله از حق الناس را پذیرفتند و نه غیبت امام، که آن را نمایندگی غایب از غایب (نماینده‌ی امام از خدا) می‌نامیدند. اینان جنگ با خلیفه‌ی جائر غاصب را واجب می‌شمردند. تندترین ایشان قرمطیان خلیج فارس و ضدعرب‌ترین

ایشان اسماعیلیان ایران بودند. اینان پس از شکست در جنگها، عقب نشینی کرده به شمال آفریقا نقل مکان کردند و در ۲۹۷ هـ حکومت اسماعیلی تشکیل داده چند قرن مزاحم حکومت عرب در بغداد بودند. ولی کم‌کم سنی‌زدگی محلی بر ایشان غالب شد تا در سال ۵۶۷ هـ منقرض شدند؛ داعیان اسماعیلی در دوران حکومت ایشان در همه‌ی ایران با مردم در پنهان تماس می‌گرفتند.

۱۶-۳- سیاست هاشمی

همکاری خلیفگان عباسی با گنوسیستهای معتدل بر ضد تندروان شیعی را هانری لاثوست به نام «سیاست هاشمی» می‌خواند ولی آن را به فرمان (اعتقادنامه) قادر بالله عباسی در سال ۴۰۸ هـ منسوب می‌دارد (سیاست و غزالی. ترجمه‌ی مهدی مظفری، ص ۴۵) ولی ما می‌بینیم که این سیاست تا آغاز سده‌ی چهارم به پیش می‌رود و قتل حلاج به سال ۳۰۹ هـ و شلمغانی در سال ۳۲۳ هـ که هر دو تندرو و طرفدار قیام ضد خلیفه بوده و خود را باب امام دوازدهم می‌شمردند، در برمی‌گیرد و با اعلامیه‌ی سال ۳۲۳ هـ راضی خلیفه که در آن حنبلیان را محکوم کرده، از شیمیان معتدل دفاع می‌کند، روشن می‌گردد. (مشکویه. تجارب الامم، و ابن اثیر. کامل در حوادث آن سال). به موجب این سیاست که تا سقوط آل بویه در ۴۴۷ هـ کمابیش اجرا می‌شد، دولت عباسی برای آن گروه از «طالبیان» که پیرو امام غایب بودند و نامزدی ظاهر مانند اسماعیلیان برای گرفتن حکومت از دست خاندان عباسی نداشتند، آزادی عمل و حقوق اجتماعی همانند سنیان قایل شد، بلکه گاهی چنانکه دیدیم ایشان را بر حنبلیان نیز ترجیح می‌داد، برای حفظ منافع ایشان اتحادیه‌ای پدید آورد که در رأس آن یک تن از ایشان به نام «نقیب طالبیان» می‌گمارد. این سیاست به جای سیاست مأمونی «نگاهداری محترمانه‌ی رئیس بنی فاطمه در کاخی در دارالخلافه» که در سراسر سده‌ی سوم اجرا می‌شد، برقرار گردید. منظور خلیفگان از این دو سیاست جلوگیری از قیام گنوسیستهای ایرانی زیر پرچم یکی از خاندان فاطمی می‌بود که فره‌ی ایزدی و نور محمدی را در خاندان ایشان می‌دیدند نه عباسیان، و در برابر، آزادی مذهبی ایشان تأمین می‌شد. پس

از این تاریخ دولت، بر «هاشمی» بودن، به جای «عباسی» بودن تکیه می‌کرد و در برابر آن خلیفه از نیروی گنوسیستهای معتدل علیه تندروان سود می‌برد و گاه یکی از همان معتدلان را که به تندروی متهم شده بود، ناگزیر می‌کرد تا برای رفع اتهام به جنگ ناخواسته با هم مذهبیان تندرو خود تن دردهد؛ چنانکه یوسف دیوداد ساجی فثودال آذربایجانی، در سالهای ۲۹۵-۲۹۹ از سوی ابن فرات شیعی فرماندار آذربایجان بود و خلیفه او را به تهمت تشیع تند برکنار کرد و او پذیرفت و خلیفه ابن فرات را نیز به تهمت همکاری با وی از وزارت برکنار کرد و بکشت و پس از یک جنگ، یوسف دیوداد را اسیر کرده، به بغداد آوردند، پس از بخشودگی خلیفه او را به جنگ قرمطیان فرستادند که در آن جنگ به سال ۳۱۵ کشته شد. (تجارب الامم مشکویه، ج ۵، پانوشتم ص ۱۱۴ و ۱۱۲).

۱۶-۴- چیره شدن بویه بر بغداد و تفکیک حق الله از حق الناس

بویه‌تیان به سال ۳۳۴ بر بغداد چیره شدند. و از سیاست هاشمی استفاده کرده اختیارات نظامی و سیاسی (=حق الناس) را به خود اختصاص داده، اختیارات خلیفه را به امور روحانی (=حق الله) آنهم درباره‌ی سنیان محدود ساختند، ایشان حق الله شیعیان را نیز بیرون از اختیارات او در اختیار فقیهان شیعی نهاده بودند. با اینکه بویه‌تیان هم گنوسیست‌تر و هم نیرومندتر از فتودالهای بغدادی پایه‌گذاران سیاست همکاری با خلیفه بودند که در بالا یاد نمودم، باز هم همیشه «سیاست هاشمی» عباسیان را برخلاف فاطمی ترجیح می‌دادند. صیمری وزیر ایشان م ۳۳۹ در سخنرانی خود، در کنکاش سران بویه که پس از برکنار کردن مستکفی و نصب مطیع به خلافت در سال ۳۳۴ تشکیل داده بودند گفت: ما و مردم ما خلیفه‌ی عباسی را غاصب می‌دانیم و از این رو مردم به دستور ما مستکفی را زندانی کردند، و هرگاه خلیفه فاطمی باشد و مردم ما او را برحق شمرند به دستور او ما را زندانی خواهند کرد. (ابن اثیر، حوادث سال ۳۳۴، هندوشاه تجارب السلف ص ۲۳۳).

به سال ۳۸۱ هـ بهاءالدوله «شاهنشاه» دیلمی طایع خلیفه را عزل کرد و قادر را به

جای وی نشانید و با او پیمانی با مضمون سیاست هاشمی ببست، سیدرضی مؤلف «نهج البلاغه» قصیدتی در ستایش این پیشآمد سرود.

به سال ۴۰۱ هـ ایرانیان عراق به دستور قرواش نام عباسیان را از خطبه انداخته نام خلیفه‌ی فاطمی مصر را به جای آن نهادند، علویان معتدل و عباسیان از شهرهای کوفه، موصل، مداین، انبار به بغداد پناهنده شدند، قادر خلیفه شکایتنامه‌ای همراه باقلانی متکلم سنی م ۴۰۳ به نزد بهاءالدوله فرستاد و او قرواش را ناگزیر کرد تا فرمانش را لغو کرد. از این تاریخ به بعد خاندان بویه از ترس چیرگی فاطمیان مصر به سوی سنت‌گرایی می‌رفتند، به سال ۴۰۲ هـ سمیناری در بغداد تشکیل دادند و گواهی‌نامه‌ای بر ضد امام زنده‌ی حاضر و مدعی عصمت فاطمی از اسماعیلیان مصر به امضای شیعیان پیرو امام غایب، از جمله سیدرضی صاحب نهج البلاغه برادرش مرتضی و شیخ مفید رسانیدند (تغری بردی، نجوم زاهرة، ۲۹۹:۴، مقریزی، انماط الحنفاء ص ۵۸، ابن اثیر در آن سال). به سال ۴۴۴ هـ قائم خلیفه دومین گواهی‌نامه را بر ضد نسب فاطمیان مصر به امضای سنیان و شیعیان معتدل عراق رسانید (نجوم زاهرة. تغری بردی، ۵۳:۵).

۱۶-۵- بویه‌نیان رویه سنی‌گرایی و انقراض می‌روند

بویه‌نیان که کار خود را با پشتیبانی از دانشهای ایرانی و فلسفه‌ی ثوفاطونی آغاز کرده بودند و جشنهای نوروز و مهرگان و غدیر خم را با هم گرامی می‌داشتند، پس از ماندگار شدن در بغداد، از سنی‌گری عربها و خلیفه واگرفته، تسلیم خواستهای قشری ققیهان دربار او شده، دستورهای سنی‌مآبانه‌ی خشن جلوگیری از تفریح و خوشیهای مردم، به استناد «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» - قرآن کریم ۷۶:۲۸ صادر کردند. تفریحگاه‌ها و میخانه‌ها به شهرکهای پیرامون بغداد؛ اوانا، کلوادی، طیرناباذ، رانده شد (معجم البلدان یا قوت. در آن کلمات)، در سال ۴۰۸ سلطان‌الدوله بویه دستور داد اذان و نقاره‌کوبی نمازهای روزانه را که تا آن روز به رسم شیعیان در سه وقت می‌کوبیدند، به رسم سنی برگردانیده در پنج وقت بکوبند. (ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۵).

۱۷

اعتقادنامه‌ی قادری و تسلیم شدن بویه‌ثیان به تسنن

حکام عرب در سده‌های نخستین چیرگی خود بر خاورمیانه ناآگاه‌تر از آن بودند که تصویری از محدود کردن عقاید و سانسور آن داشته باشند، هرگاه ایشان عقیده‌ای را مخالف منافع خود می‌دیدند همان را سرکوب می‌کردند و ما نمونه‌ی آن را در «وزارة الزنادقة» ساخته‌ی مهدی عباسی و دادگاه‌های خلق قرآن ساخته‌ی مأمون می‌یابیم. لیکن قادر بالله عباسی (۳۸۱ - ۴۲۲) را می‌بینیم که در سال ۴۰۸ به سبب سستی و عقب‌نشینی پی در پی بویه‌ثیان از تشیع یک گام دیگر ضد آزادی برداشته، اعتقادنامه صادر می‌کند، او حق اجتهاد در احکام اسلام را که تا بدان روز برای همگان آزاد بود از دانشمندان سلب کرده، حق اجتهاد را به چهار تن از درگذشتگان اهل سنت منحصر کرد، و از آن تاریخ این چهار تن پیشوای چهار مذهب رسمی اسلام سنی شناخته شدند، تا آنجا که سران مذهب شیعه چون شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) نیز که مذهبشان از سال ۳۲۳ به فرمان راضی عباسی (۳۲۳-۳۲۹) در اصول عقاید به رسمیت شناخته شده بود مجبور شدند در فروع احکام اسلامی خود را از راه تقیه مدتی پیرو یکی از چهار تن امام زیرین اعلام نمایند:

- ۱- بوحنیفة نعمان (۸۰-۱۵۰) از مردم اصفهان، که زیر تأثیر مرجیان ایرانی، در احکام نرمش داشت و در نماز و عبادات کاربرد زبان مادری را مجاز می‌شمرد.
- ۲- مالک (۹۳-۱۷۹) پسر انس از تبار عرب حمیر یمن. او در احکام خشن می‌بود.
- ۳- شافعی (۱۵۰-۲۰۴) محمد پسر ادريس، از عرب قریش بود ولی زیر تأثیر نظریه‌ی فره‌ی ایزدی ایرانی، خاندان پیامبر را بر دیگران ترجیح می‌داد.
- ۴- احمد حنبل (۱۶۴-۲۴۱) او از مردم مرو و بسیار خشک مقدس و قشری بود. در میانه‌ی سده‌ی پنجم، خاندان بویه علت وجودی خویش را یکسره از دست بداد، از پیشقراولی گنوسیسم و روشن‌فکری اسلام، به صورت زائده‌ای از خلافت سنی قشرگرایی عرب درآمد، تا در سال ۴۴۷ق به دست ترکمانان سلجوقی که به دعوت خلیفگان عرب به ایران آمده بودند، منقرض گشت. برخی سنی‌گرایان می‌گوشتند

خلیفگان عرب را از خیانت دعوت سلجوقیان تبرئه کنند ولی کاشانی متن نامه‌ی قائم خلیفه (۴۲۲-۴۶۷) را به طغرل سلجوقی چنین نقل می‌کند [ای فرستاده‌ی ربّ الأرباب! اسلام را از تسلط قرمطیان دریاب!! (زبدۃ‌التواریخ، ج ۱۳۴۳، خ، ص ۹۹)]. پیدا است که او بویه‌نیان سنی شده را تنها به دلیل ایرانی بودنشان قرمطی می‌خواند.

۱۸

آمدن سلجوقیان به ایران

پس از آنکه غزنویان ترک مهاجر سامانیان را برانداختند خود کم‌کم ایرانی شده گنوسیسم اسلامی را پذیرا شدند، این بار خلیگفان عرب ترکمانان سلجوقی را برای مهاجرت به ایران و براندازی بویه‌نیان تشویق کرده به این کشور کشانیدند. در سده‌های پنجم و ششم که سلجوقیان بر شهرهای ایران حکومت می‌کردند گروهی از ایرانیان باسواد را برای دبیری به‌گردد خود آورده بودند. ترکمانان در آن روزگار مذهبی مرکب از تسنن خلفای بغداد و بت پرستی ترکی آسیای میانه و گنوسیسم اسلامی ایرانی داشتند که مذهب حنفی (گنوسیست‌ترین و ایرانی‌ترین چهار مذهب سنی) پوشش آن می‌بود، و در آغاز کار، برای کسب اطمینان خلیفه با شعار ایرانی (دوستی خاندان پیامبر) سخت مبارزه می‌نمودند.

۱۹

شیعه‌کشی و کتابسوزی و جنگهای ده‌ساله

خلیفگان بغداد، با براندازی بویه‌نیان به آرزوی استقلال در حکومت نرسیدند، بلکه تنها ارباب بویه‌ای ایشان به سلجوقی تبدیل گشت. شکست «سیاست هاشمی» در سال ۴۴۷ به پیروان سنی خلیفه اجازت داد شیعیان کرخ بغداد را زیر فشار نهاده مدرسه و کتابخانه‌ی شاپور را بسوزانند و شیخ طوسی را از بغداد به صحرای نجف برانند. ولی این قدرت خلیفه دیری نپایید، خواجه نظام‌الملک طوسی با تکیه بر اندیشه‌ی حرفانی که در میان سلجوقیان ایرانیزه شده جا افتاده بود، مدرسه‌ی نظامیه را با همه مخالفت‌های خلیفه و سنیان به سال ۴۵۹ بگشود و در سال ۴۸۴ غزالی را به سرپرستی آن گمارد و

تسنّ پنجم^۱ (تسنّ گنوسیستی) را پایه‌گذاری کرد. غزالی در چهار سال سرپرستی دانشگاه بغداد به اوج سنی‌گری در عمر خویش رسید. او در کتاب «مستظهری» که در آخرین سال ریاست، برای خلیفه نگاشت، با تکیه بر اتحاد مذهب و سیاست «حق الله» و «حق الناس» را بی‌چون و چرا در اختیار خلیفه می‌نهد و خلیفه را خالی از فره‌ی ایزدی ساسانی و بدور از عصمت شیعی و تهی از هرگونه پیوند با عقل فعال، در راس مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی قرار می‌دهد. پس از ترور نظام‌الملک در رمضان ۴۸۵ و مرگ مشکوک ملک شاه در شوال همان سال، خلیفه‌ی عرب با کمک غزالی بر آن شد که محمود پسر کوچک ملک شاه را به جای برادر بزرگترش بر کیاروق بر تخت نشاند، تا خلیفه افزون بر اختیارات روحانی (حق الله) قدرت سیاسی و نظامی سلجوقیان را نیز به دست خود گیرد. ولی برکیارق در اصفهان برخاسته نقشه‌های خلیفه و غزالی را برهم زد. غزالی ناگزیر به سال ۴۸۸ به نام حج از بغداد بگریخت و پس از بازگشت در خانقاهی در طابران طوس گوشه‌نشین شد. و توبه‌نامه‌ی «المنتقد من الضلال» را نگاشت. با همه‌ی کشاکش و جنگها میان برادران سلجوقی، خلیفه نتوانست نیروی سیاسی و نظامی را به دست آورد. چند بار به سال‌های ۴۹۶ دستور داد نام سلجوقیان از خطبه حذف شود و به نام خلیفه بسنده شود، ولی شیعیان حله و جنوب عراق که جدایی مذهب و سیاست دوران بویه را بر انحصار قدرت به دست خلیفه‌ی عرب ترجیح می‌دادند از اجرای دستور سرپیچی کرده نام شاه سلجوقی حنفی مذهب را در کنار نام خلیفه می‌آوردند (ابن اثیر، در آن سال).

۲۰

چهار مذهب واره‌ی سنی در دوران عین‌القضات (ق ۵ و ۶)

چنانکه در بند ۱۷ گذشت بنا بر اعتقادنامه‌ی قادری از سال ۴۰۸ هر مسلمان باید در فروع دین پیرو یکی از چهار مذهب واره‌ی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی باشد. اینک بینیم وضع این چهار مذهب در دوران عین‌القضات چگونه بوده است.

۱. برای شناخت تسنّ‌های یکم تا پنجم بند ۱۲، ۱۳ و ۱۴ همین بخش دیده شود.

برخی از دانشمندان رواج چهار مذهب وارهی سنی را از نظر جغرافیایی چنین تقسیم کرده‌اند:

۱ - حنفی پیروان بوحقیقه (۸۰ - ۱۵۰) نعمان بن ثابت از مردم ایران خاوری، در عبادات زبان عربی را لازم نمی‌شمرد، اطاعت اولوالامر را بر مجتهد لازم نمی‌دانست، و از این رو این مذهب در میان مردم آسیای میانه و باختری رواج یافت.

۲ - مالکی در مصر و شمال آفریقا.

۳ - شافعی در مصر، جنوب جزیره‌ی عرب، شبه‌قاره‌ی هند و شرق آسیا.

۴ - حنبلی در عراق، سوریه و فلسطین (درسهای درباره‌ی اسلام ص ۹۶-۹۷). این تقسیم‌بندی جغرافیایی با تقسیم‌بندی روانی - اخلاقی این چهار مذهب نیز پیوند دارد، زیرا که پایه‌ی مذهب حنفی بر اصول عقلی و نرمش ارجائی آن است، و پایه‌ی مذهب مالکی بر اصول عقلی خشک و مذهب حنبلی بر تعبد خشک می‌باشد.

اینک در سده‌ی پنجم و ششم دوران عین‌القضات می‌بینیم کشاکشهای ملی در ایران نیز در زیر پوشش مذهب انجام می‌گیرد و آن تقسیم‌بندی نیز کمابیش چنین دیده می‌شود:

۱ - ایرانیانی که خطر عرب را بیش از سلجوقیان می‌دانستند و برای همکاری، ترکان را بر عربها ترجیح می‌دادند اینان به مذهب حنفی تظاهر می‌نمودند تا بتوانند از ارجاء^۱ بوحقیفه و نرمش مذهبی آن سود برند و با سلجوقیان حنفی بر ضد عرب فعالیت کنند.

۲ - ایرانیانی که عرب زده‌تر بودند، عربها را بر سلجوقیان ترجیح می‌دادند به مذهب شافعی رو می‌آوردند و به وسیله‌ی تلقین خود را عرب‌گرا می‌کردند و به ادبیات عربی ارج بسیار می‌نهادند.

۳ - ایرانیانی که با ترک و عرب یکسان می‌جنگیدند گنوسیسم تند داشته از اسماعیلیان (الموت - قایمات) پیروی می‌کردند و از نظر تاکتیک؛ گاه با عرب و گاه با ترکان همکاری می‌نمودند.

۱ - برای شناخت نرمش‌های مرجیان بند ۱۱ - ۱ همین بخش دیده شود.

۴ - ایرانیانی که مخالفتشان با ترک و عرب نرم‌تر بود به تصوف پاسیو، یا به دوازده امامی گرایش می‌یافتند و مخالفتشان با عرب و ترک از گفتار تجاوز نمی‌کرد. سنجر (ز ۴۷۹ - جلوس ۵۱۱ - ۵۵۲م) و برادرزاده‌اش سلطان محمود سلجوقی (ز ۴۹۷ - جلوس ۵۱۱ - ۵۲۵م) شاید زیر تأثیر و زیر گنوسیست خود درگزینی انس‌آبادی که متهم به اسماعیلی‌گری نیز بود، بر آن شد که برای تثبیت قدرت خود و سلجوقیان در برابر خلیفه‌ی عرب از نیروی گنوسیستهای تندرو الموت سود بردند، پس با وزیرش ابوالقاسم درگزینی یاد شده گرم گرفت. درگزینی نیز به خیال براندازی عرب با کمک ترکان از راه آشتی دادن محمود با عمورش سنجر و تشدید اختلافات میان ترکان و خلیفه در بغداد کوشش‌ها نمود (جلیلی ص ۱۴۶ بنداری ص ۱۱۶).

گروه‌های گنوسیستهای ایرانی (خواه حادهای اسماعیلی و خواه معتدلان امامی و شافعی) به جای اتحاد و همکاری بر ضد دشمن بزرگشان عرب، با یکدیگر به کشاکش افتادند، از یک سو تند روان اسماعیلی به خیال واهی برانداختن سلطه‌ی بغداد با کمک ترکمانان سلجوقی بودند، و از سوی دیگر گنوسیستهایی معتدل، شافعی چون عزیز و همه‌ی خاندان آلّه و دیگر یاران عین‌القضات و نیز دوازده امامیانی چون نوشیروان کاشانی وزیر فارسی‌نویس مسترشد خلیفه عباسی خطر عرب را کمتر از ترکان انگاشته با بغداد همکاری داشتند. در چنین شرایط و دسته‌بندی بود که برخی امیران سلجوقی دور از چشم بغداد، همچون سنجر در خراسان و برادرزاده‌اش محمود در اصفهان، برای ترسانیدن خلیفه‌ی بغداد، در صدد برآمدند تا چنانکه خواهیم دید با گنوسیست‌های ضد عرب در الموت نزدیک شوند.

۲۱

آشتی‌نامه‌ی سلجوقیان

برادران سلجوقی پس از ده سال جنگ و برادرکشی به سال ۴۹۷ آشتی‌نامه‌ای را امضا کردند. این آشتی‌نامه که سیاست آینده‌ی ایشان را پی‌ریزی نمود و بر جای «سیاست هاشمی» (بویه - عباسی) استوار شد، اختیارات خلیفه را همانند دوران

بویه‌نیان به امور روحانی (حق‌الله) محدود کرد و سیاست و قدرت نظامی (حق‌الناس) را در اختیار سلجوقیان نهاد. (منتظم، ابن جوزی ج ۹ ص ۱۳۹).

شاید به دلیل اینکه این آشتی‌نامه در چهارچوب «اعتقادنامه‌ی قادری» که در بند ۱۷ یاد شد، و انحصار مذاهب اسلام در چهار مذهب سنی نوشته شده، و در آن تاریخ بر خلاف بیانی‌های راضی‌خلیفه در سال ۳۲۳، مذهب شیعه به رسمیت شناخته نمی‌شد، از این رو، نامی از این مذهب در آشتی‌نامه سلجوقیان نیامده است.

۲۲

رابطه‌ی سلجوقیان با مذاهب گوناگون

اینک نظری به روابط دولت با مذهب‌های گوناگون سنی و گنوسیست پس از امضای آشتی‌نامه و جای عین‌القضات در میان آنها:

۲۲ - ۱ - رابطه‌ی سلجوقیان با سنیان سلفی

اینان اقلیتی بودند که تنها خلیفه را اولوالأمر واجب‌الاطاعه می‌شمردند، خواه عادل و خواه فاسق باشد. اینان برای دولت سلجوقی که خلیفه را در زیر یوغ خود می‌داشت خطری ایجاد نمی‌کردند. نه تنها عین‌القضات این گروه را با صفت تحقیر مشبّه، مجسم، مجبّر می‌نامد بلکه اینان نزد بیشتر مذهب‌های آن سده به قشرگرایی شناخته می‌شدند. سلجوقیان نیز برای جلب همکاری شیعیان معتدل بر ضد الموتیان از یک سو و ضد عباسیان بغداد از سوی دیگر، به شیعه اجازت می‌دادند، در جلساتی نسبتاً آزاد که از حنفیان و مذاهب دیگر تشکیل می‌شد، این قشرگرایان را در کنار خردگرایان الموتی محکوم نمایند و وادار به نوشتن توبه‌نامه کنند. یکی از این قشرگرایان به نام مشاط تواریخی شانه‌تراش که گویا از شیعیگری برگشته بود کتابی در ردّ شیعه به نام «بعض فضایح روافض» نگاشته و مخفیانه پخش کرد و عبدالجلیل رازی به سال ۵۵۶ پاسخنامه‌ای به فارسی به نام «نقض بعض فضایح روافض» (ذریعه ج ۲۲ ش ۶۷۴۶، ج ۲۴ ص ۲۸۳ - ۲۸۵) نگاشت که بوسیله‌ی آقای جلال محدث به سال ۱۳۳۸ خ با تعلیقات در سه مجلد چاپ شد. در این کتاب شماری از آن جلسه‌های نیمه‌آزاد یاد می‌شود که در

خانه‌ی امیرعباس غازی فرماندار سلجوقیان در ری تشکیل می‌شد و در آنجا برخی از سران این قشرگرایان به توبه‌نامه‌نویسی وادار شده‌اند (محدث، کتاب نقض ص ۴۵۱ و تعلیقات نقض ج ۲ ص ۱۳۳۸ - ۱۳۴۲).

۲۲-۲- رابطه‌ی سلجوقیان با سنیان چهارمذهب‌واره

اینان که در دوران بویه‌تیاں وجوب اطاعت اولوالامر را از خلیفه به فرمانروایان زیردست او، و حتی بویه‌تیاں شیعی کشانیده بودند، در دوران سلجوقی برای اطاعت از امیران حنفی مذهب خلیفه آماده‌تر بودند.

۲۲-۳- رابطه‌ی سلجوقیان با گنوسیستهای دور از سیاست (صوفیان)

هر چند اینان اطاعت از اولوالامر را واجب نمی‌دانستند لیکن برای دوری از کشاکشهای سیاسی، از هرگونه اعتراض خودداری می‌نمودند. باین همه در سده‌های نخستین هرگاه فرد یا گروهی از اینان، همان برداشت گنوسیستی را از اسلام آشکار می‌کرد کشته می‌شد، زیرا فرمانروایان عرب با عینک توحید عددی نمی‌توانستند آن اندیشه را بفهمند یا تحمل کنند، چنانکه گروهی از راوندیان که برای منصور عباسی فرّهی ایزدی قائل شده بودند، به نام اینکه خلیفه را خدا شمرده‌اند کشته شدند. حلاج در ۳۰۹ و شلمغانی در ۳۲۳ نیز برای توحید اشراقی کشته شدند.

پس از ایرانیزه شدن ترکان و گرایش سلجوقیان حاکم به گنوسیست‌ترین مذهب سنی، مذهب مرجئی‌گرای بوحنیفه، صوفیان ایرانی که زهد و پرهیز از دنیا را وجه اشتراک خود با قشریان سنی می‌دیدند، خود را بزیر پرده‌ی حنبلی پنهان می‌داشتند، چنانکه خواجه عبدالله انصاری پان‌ته‌ئیست (۳۹۶-۴۸۰) خود را حنبلی می‌شناسانید، در صورتی که احمد حنبل دورترین مذهب سنی از توحید اشراقی را باور می‌داشت. این صوفیان با چنین رفتار خود را سنی‌تر (قشری‌تر) از سلجوقیان حاکم نشان می‌دادند تا از گزند در امان باشند.

۲۲-۲- رابطه‌ی سلجوقیان با گنوسیستهای معتدل پیرو امام غالب و دارای نروش سیاسی اینان در دولت بویه‌ای هم‌پیمان سَنیان بوده، همراه خلیفه بر ضد گنوسیستهای تند می‌جنگیدند و خود از آزادی مذهبی برخوردار بودند. مذهب ایشان پس از شکست سیاست هاشمی در سال ۴۴۷، به ویژه پس از آشتی‌نامه‌ی سال ۴۹۷ از رسمیت یفتاد، ولی در صورت تقیه و دوری از ضدیت با سلجوقیان زیر فشار نبودند. و کتابهای کلامی خود بر ضد سَنیان قشری چون «تقض» فارسی یادشده در بند ۲۱-۱ (ذریعه ج ۲۴، ص ۲۸۳-۲۸۵) و «احتجاج» طبرسی (ذریعه ج ۱، ش ۱۴۷۲) عربی را نیمه‌آشکار بخش می‌کردند. لیکن پس از آنکه سلجوقیان، راشد خلیفه را به دست الموتیان کشتند و به فتوای علی بن طراد شیعی «مقتفی» را که آلت دست سلجوقیان بود بر جای وی به خلافت گماردند، از شیعیان بی‌نیاز شده دو وزیر شیعی انوشیروان کاشی (۴۵۹-۵۳۲) و علی بن طراد (طبقات قرن ۶ ص ۲۸ و ۱۹۱) را خانه‌نشین کردند و عباس غازی سلسله‌جانبانِ جملساتِ مناظره را گردن زدند. (بنداری ۱۹۸ جلیلی ۲۵۸ اثیر ج ۱۱ ص ۱۱۶) و در نتیجه چیرگی عرب بر ترک و فارس پایدار ماند.

۲۲-۵- رابطه‌ی سلجوقیان با گنوسیستهای تند اسماعیلی و قرمطی

اینان که در دوران بویه مورد پورشهای سَنیان خلیفه و هم‌پیمانان گنوسیست معتدل ایشان بودند، پس از تسلط سلجوقیان زیر فشار بیشتر قرار گرفتند. شاید همین افزایش فشار بود که سبب شد تا بزرگانی از اسماعیلیان، چون هبة‌الله شیرازی (۳۹۰-۴۷۰) صاحب «مجالس مؤیدیه» و مترجم «أساس التاویل» به فارسی، و حکیم ناصر خسرو شاعر (۳۹۴-۴۸۱) و حسن صباح (۵۱۸م) از ایران به مصر پناه بردند. سَنی‌زدگی فاطمیان مصر، یا ترس از بازگشت به ایران، هبة‌الله را در آنجا ماندگار کرد، و ناصر خسرو با سمت «حجت» برای دعوت مسالمت‌جویانه به ایران بازگشت. ولی حسن صباح که در ۴۶۹ از ایران به مصر رفت، با سنت‌گرایی مستعلیان در قاهره به مبارزه پرداخت و پس از انشعاب «نزاریان» تندرو در سال ۴۷۳ به ایران بازگشت. او شاخه‌ای از «نزاریان» را در ۶ رجب ۴۸۳ در دژ الموت استوار ساخت که ۱۷۱ سال

مزاحم خلیفگان عرب در بغداد بود تا در سال ۶۵۴ به دست هلاکو افتاد، و مغز متفکر ایشان فیلسوف بزرگ ایران خواجه نصیر طوسی همراه با سپاه مغول و همکاری دانشمندان بزرگ شیعه ابن طاوس (۵۸۹ - ۶۶۴) و وزیر شیعی خلیفه ابن علقمی (۵۹۳ - ۶۵۶) در فتح بغداد و براندازی عباسیان جائر شرکت کرد.

۲۳

نرمش‌گرایی سلجوقی و ستیزه‌جویی خلیفه ضد الموت

جوینی در تاریخ جهانگشا و کاشانی عبدالله بن علی (م ۷۳۶) در زبدة‌التواریخ گویند: سنجر سلجوقی (۴۷۹ - ۵۱۱ - ۵۵۲) پس از مدتها جنگ ضدالموتیان تمایل یافت تا با ایشان آشتی کند. او با سه شرط آماده‌ی آشتی شده بود: ۱: اسماعیلیان دژهای تازه نسازند؛ ۲: سلاح نوین خریداری نکنند؛ ۳: در میان مردم دعوت نکنند. بدین مصالحت به روزگار سنجر کار الموتیان در ترقی بوده هیچ تلاشی برای سرکوب ایشان انجام نگرفت، سنجر از رفع ایشان نکول کرد و از خراج املاک ناحیت قومش که بدیشان منسوب بود سه هزار دینار ادرار فرمود، و در پای گردکوه بر سبیل بدرقه و باج ایشان را معین کرد تا اندک باجی از ابناء السبیل می‌گرفتند و تاکنون آن رسم از آن است (تاریخ جهانگشای جوینی ج ۳ ص ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، زبدة‌التواریخ کاشانی. چ افست ص ۶۸) جوینی می‌افزاید: من چند منشور سنجر را که به استمالت ایشان نوشته بود در «کتابخانه‌ی الموت» دیدم (تاریخ جهانگشا ج ۳ ص ۲۱۴) جوینی درباره‌ی سبب تغییر رای سنجر از جنگ به صلح خواهی گوید: پس چندین بار که صباح پیغام صلح می‌فرستاد و سنجر نمی‌پذیرفت. صباح یکی از خادمان سنجر را بفریفت تا به هنگامی که سنجر مست خفته بود، خنجری را در کنار او به زمین فرو کرد، سپس صباح به سنجر پیام فرستاد که اگر نه نیکخواه تو بودیم، آن کارد که به زمین درشت فرو رفت به سینه‌ی نرم تو فرو شدی. پس سلطان بترسید و به صلح مایل شد (همان کتاب همان صفحه). لیکن به نظر نمی‌رسد که سنجر، آن شاه مغرور خیره‌سر از یک تهدید چنین نرم شود، این دسته‌بندیهای ملی و مذهبی مردم در ایران آن روز که در بالا به گوشه‌هایی از آن اشارت رفت، گروهی از

سلجوقیان را به تغییر موضع و جابجا شدن در آن وادار کرده بود. آری در همین روزگار که سلجوقیان داخل ایران با الموت نرمش نشان می‌دادند، محمد پسر محمود سلجوقی بغداد را که عمویش مسعود فرمانروای آنجا بود محاصره کرده، سی هزار دینار باج می‌خواهد، وزیر جهیر^۱ پذیرفت لیکن مستوفی هییره (نیمة گنوسیست شافعی ضدالموت) نپذیرفت (بنداری ۲۰۳ جلیلی ۲۶۶) در چنین روزگار است که هییره در جلساتی در خانه‌اش، داستان جزیره‌الخضراء را تبلیغ می‌کند (ذریعه ۵: ۱۰۵) تا مردم را به حالت انتظار بکشانند و از پیروی امام شمشیردار الموت دور کنند. ن. ک بخش یکم بند ۳۶-۶.

۲۳- ۱- در تاریکی نهادن دوران صلح سلجوقی - الموتی

چون پس از مرگ سنجر (۴۷۹-۵۵۲) و شکست برنامه صلح سلجوقی - الموتی بویژه پس از پناهنده شدن خاندان آل به بغداد و دمشق جانشینان سنجر سنی‌تر و عرب‌گراتر از او شدند، مؤرخان نوستی، مانند عماد کاتب اصفهانی که همگی نانخور حکومتهای سلجوقی عرب‌گرای آسیای صغیر بودند، بیشترین کوششها را برای پنهان کردن آثار آن صلح و همکاری، انجام دادند زیرا که آن را به عقیده‌ی خود تنگی خاندان سنجر و محمود و مسعود و همفکرانشان می‌شمردند. و چون آن همکاری به خواست ایرانیان عالی‌مقام گنوسیست چون سعدالملک وزیر (کشته ۵۰۰) و درگزینی وزیر (کشته‌ی ۵۲۷) و مانند ایشان پدید آمده بود که بیشتر آنان نیز به دست رقیبان عرب زده‌تر از همین سلجوقیان کشته شده‌اند، برای بدنام کردن این مردان بزرگ نیز از هیچ تهمت‌ی دریغ نکردند. عماد خود نیز بزرگترین کوششها را برای جانشین کردن زبان عربی به جای زبان فارسی که زبان رسمی سلجوقیان آسیای صغیر شده بود انجام داد.

۱- از خاندان جهیر که از کردان گنوسیست موصل و دیار بکوند، چندین وزیر و دبیر و سفیر در دربار خلیفگان عباسی بغداد و امیران شیعی مُرداسی و عُقیلی کردستان برخاسته و به سفیری به روم فرستاده شده‌اند که چهار تن از ایشان در دائرةالمعارف بزرگ اسلام ج ۳: ۲۸۲- ۲۸۵ شناسانده شده‌اند. سخن بالا در باره ابن جهیر بنو نصر مظفر پسر علی پسر محمد است که ۵۳۵ به وزیری مقتفی نشست و در ۵۴۲ برکنار و در ۵۴۹ درگذشته است.

۲۴

اصل تعلیم و نرمش اسماعیلیان

چنانکه در بند هفتم و هشتم بخش دوم خواهیم دید؛ در سه سده‌ی نخستین گنوسیستهای مسلمان وجود خدای یگانه را بنا بر اصل پان‌ته‌یسم بدیهی می‌شمردند که نیازی به اثبات ندارد، زیرا که او وجود همه است، و همه چیز قابل انکار نیست. ولی صفات خدا و همچنین پیشگویی‌ها از جهان دیگر، نه بدیهی است و نه قابل استدلال عقلی، بلکه باید آنها را از معصوم معجزه‌مند آموخت. ستیان در برابر ایشان؛ برای اثبات توحید عددی خداوند و صفات او، به نقل از پیامبر معجزه‌مند تکیه می‌داشتند. در سده‌ی پنجم گنوسیستهای اسماعیلی که هم می‌خواستند نظریه‌ی شیعی «عصمت» را اثبات کنند، و هم مسلمانی و سنت پرستی خود را نشان دهند، برخلاف گنوسیستهای گذشته گفتند: ما نیز مانند سلفیان می‌گوییم: وجود خداوند و صفات او را جز بگفته‌ی شخصی معجزه‌مند، اثبات نتوان نمود، ولی این اسماعیلیان، بجای پیامبر معجزه‌مند «پیشوای معصوم» می‌نهادند، تا شامل پیامبر و هر امام زمان بشود. غزالی پایه‌گذار تسنن پنجم (- بند ۱۴) که آمیخته‌ای از تسنن سلفی عرب با گنوسیسم اسلامی ایران است، با یک چرخش ۱۸۰ درجه، این (تقلید اسماعیلیان سده‌ی پنجم از سلفیان) را نظریه‌ی اصیل باطنی خواند و نظر نیمه‌گنوسیستی خود را نظریه‌ی سنی سلفی نامید.

سلفی بودن نظریه‌ی معروف به «اصل تعلیم» را عبدالجلیل رازی در کتاب «نقض» (چ دوم محدث، تهران، ص ۱۳۸: ۴ و ص ۴۲۶: ۲) نیز آشکار کرده است.

۲۲- ۱- نرم شدن اسماعیلیان

فشار عرب‌ها و ترک‌ها بر گنوسیستهای تند اسماعیلی، روز بروز ایشان را نرم‌تر کرد، پس گروهی که ضد عرب‌تر بودند، به امامیان ملحق می‌شدند و گروهی که محافظه‌کارتر بودند برای استفاده از چتر «اعتقادنامه‌ی قادری» (- بند ۱۷) حمایت عرب و حکومت بغداد بر ضد ترک‌های حنفی به شافعیان می‌پیوستند. نرمش و سنت‌گرایی، رفته رفته الموتیان را از مردم جدا می‌کرد تا مقدمات انقراض ایشان را در سال ۶۵۴ فراهم آورد.

مقایسه‌ی اختلافات مذهبی سیاسی یادشده‌ی ایرانیان را سه دانشمند ایرانی گنوسیست؛ عین‌القضات (۵۲۵-۴۹۰) در آثارش و خواجه نظام‌الملک (۴۸۵-۴۰۸) در سیاستنامه و عبدالجلیل قزوینی رازی (۵۵۶ - ۵۶۰) در «نقض» با سه دید مختلف آورده‌اند؛ که شایسته‌ی دقت است. عین‌القضات از دیدگاه توده‌ی گنوسیست به مستوفی می‌نویسد: «از خدا بترس، آلت فشار ترکان بر توده‌ی مردم مباش» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۴۸ و ۶۸۰). خواجه نظام‌الملک فتودال، برای حفظ قدرت خود به فرمانروایان سلجوقی توصیه می‌کند: «ترکان سنی را به کار بگمارید؛ و از ایرانیان پرهیزید که باطنی و شیعی و رافضی هستند» (سیاستنامه، فصل ۴۱ و ۴۶)!

۲۵

مذهب خود عین‌القضات

بازگردیم به مذهب خود عین‌القضات که موضوع بررسی ما است. سبکی در طبقات شافعیه، عین‌القضات را شافعی شمرد. لیکن شافعی بودن او نیز مانند حنبلی بودن خواجه عبدالله انصاری م ۴۸۱ است که در بند ۲۱ - ۳ یاد او بگذشت. عین‌القضات در (بند ۱۶۳ تمهیدات) گوید: مذهب محبان خدا، مذهب خدا باشد نه مذهب شافعی و بوحنیفه، و در (بند ۲۵۷ تمهیدات) گوید: اگر شافعی و بوحنیفه در این روزگار بودندی بسی فراید علوم ربانی (علوم عین‌القضات) بیافتند و روی بدین کلمات آوردندی. عین‌القضات یکصد و اند سال بعد از تحمیل شدن «اعتقادنامه‌ی قادری» بر مسلمانان و ممنوع بودن اجتهاد نزد سنیان، هنوز مجتهد است و می‌گوید: مسائل جز به اجتهاد راست نیاید (نامه‌ها ج ۱، بند ۶۹۷ و ۶۹۸). او خواه خود را مقلد شافعی و خواه دیگری نامد، مذهب او را مانند این شعرها معین می‌کند که در تمهیدات (بند ۳۲۹) از حلاج نقل می‌کند:

أَنتَ أَمَّ أَنَا هَذَا فَي إِلَهَيْن حَاشَائِ حَاشَائِ فَي اثْبَاتِ اثْنَيْنِ

و در همان تمهیدات (بند ۳۳) و (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۷۹) با پیروی از شعر ابوالعلائی معری (۳۶۳ - ۴۴۹) گوید:

بالقادسية فتية ماان يرون العارَ عاراً
 شعر ابو‌العلاء معری چنین است:
 فی اللاذقية فتنة ما بین احمد والمسیح
 هذا بناقوس يدق و ذابمأذنة یصبح
 شعر یادشده عین‌القضات را در مجله کاوه مونیخ مهرماه ۱۳۵۲ ش ۴۵ ص ۸۱ به
 فارسی چنین آوردیم:

در قادیسیه گروهی کشان به خود رایسند نه مسلم و نه مجوس و یهود و ترسایند
 یاقوت حموی (۵۷۴ - ۶۲۶) مانند این بیت را درباره مردم بغداد چنین می‌آرد:
 فلقد بليت بقصبة مأن يرون العار عاراً
 لاسلمون و لامجوس و لایهود و لانصارا
 (معجم البلدان ج ۱ ص ۶۹۳ س ۱، ترجمه فارسی معجم ج ۱ ص)
 نیز گوید: حلاج را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: من بر مذهب خدایم
 (تمهیدات، بند ۳۳) و همچنین گوید: جمله‌ی مذاهب خلق منازل در راه خدا دان! اما در
 منزل مقام کردن غلط بود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۱:۲۶۲) و از همین جا است که قاضی
 نورالله شوشتری شهید ۱۰۱۹ گوید: الصوفی من لامذهب له (مجالس المؤمنین، ۲: ۶)
 چنانکه حافظ شیراز گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
 جامی (۸۱۷ - ۸۹۸) که می‌خواهد خشونت سنی و نرمش شیعی را نشان دهد
 می‌گوید:

ای مسخ‌بچه دهر بده جام میم گآمد ز نزاع سنی و شیعه قییم
 گویند که جامیا چه مذهب داری؟ صد شکر که سگ سنی و خر شیعه یتیم
 و در یادگارنامه مدرسه مادرشاه چ دکتر وحیدنیا ۱۳۵۱ خ به جای مصرع دوم
 دارد: کاکه ز نزاع سنی و شیعه نیم! (ن. ک مقدمه‌های هفت اورنگ و سبحة‌الابرار و نیز
 «منتخب‌التواریخ ج ۱۳۵۰ ق ص ۴۴۰ تألیف هاشم بن محمد علی خراسانی م ۱۳۵۲ ق
 ذریعه ج ۲۲ ص ۳۹ ش ۷۵۷۶).

عین‌القضات در عین حال که مانند همه‌ی گنوسیستهای مسلمان ایرانی، نسبت به
 اهل بیت پیامبر (ص) ارادت می‌ورزد، اخبار دارای مفهوم گنوسیستی را به حضرت

علی (ع) (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۴۲ و ج ۳، بند ۶۵) و حضرت صادق (ع) (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۰۹) نسبت می‌دهد، سخن متافیزیک علی را بر سخن مادی عمر ترجیح می‌دهد (نامه‌ها، ج ۳، بند ۶۵)، باز هم شاید از ترس ترکان سلجوقی و به پیروی از غزالی گنوسیسم اسلامی را منهای عصمت خاندان پیامبر و رفض خلفا اعلام می‌کند. او در نامه ی ۷۵، نخست به کشاکشهای مذاهب تاخته، به شعر ناصر خسرو استناد نموده در پایان گوید: معلم و پیر لازم است، اما، نه لازم است معصوم باشد و نه یک تن باشد و نه در مصر [اشارت به خلیفه‌ی اسماعیلی] یا بغداد [اشارت به خلیفه‌ی سنی] نشیند، بلکه می‌تواند آدمی ساده و ساکن یک دیه باشد. و در جای دیگر گوید: شرط معلم آنست که این مسئله بدانند و به هیچ حال معصومی شرط نیست (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۸۲) و در جای دیگر: پیغمبر حاضر، نه پیغمبری که او را نمی‌بیند، زیرا که جالینوسی رو و پوشیده کس را طب نیاموزد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۱۳) بنابراین او پیرو عرفان و گنوسیسم اسلامی دور از سیاستهای بغداد سنی و قاهره شیعی است. ن: ک: بندهای ۱۷، ۲۶ - ۱ و ۲۷ عنوان ریشه‌های ترس و تقیه، و اعتقادنامه قادری و پنهانکاری‌های گوناگون.

۲۵- ۱- روند تکامل اندیشه‌های عین‌القضات

در کنار آنچه از گفته‌ی خود عین‌القضات درباره‌ی تکامل اندیشه‌ی او در بالا دیدیم، هر بررسی‌کننده از بیرون‌گود درمی‌یابد که عین‌القضات باورهای خود را گاهی با عینک توحید عددی سنی برابر مذهب رسمی ترک و عرب حاکم بر ایران آن روز، و گاه از دیدگاه توحید اشرافی گنوسیسم اسلامی ایرانی بیان نموده است. این دو شخصیتی عین‌القضات هنگام سنجش میان آثار عربی و فارسی او آشکارتر است، و من در عنوان «دو شخصیتی در دو زبان» به گوشه‌ای از نمونه‌هایش اشارت نمودم.

زنده‌یاد عقیق عسیران این دوگانگی را در اثر تغییر سنّ عین‌القضات دانسته که در آغاز سنی‌تر و پیرو محمد غزالی بود، پس از آن به احمد غزالی و بوسعید بوالخیر صوفی گروید و در اوج خود به همگامی با ابن سینا و اسماعیلیان رسید.

من با آنکه گنوسیسم را نه یک علم، بلکه گونه‌ای جهانبینی اجتماعی تفسیر

می‌کنم که مرکز ادراک آن به اصطلاح روانشناسی امروز «ناآگاهِ گروهی» است، و عین‌القضات را مانند همه‌ی ایرانیان، گنوسیست مادرزاد می‌شمردم که از کودکی بدان خو کرده است، باز هم توجیه عسیران را نادرست نمی‌شمردم که آدمی با گذشت روزگار دگرگون شود. اما عین‌القضات از ترس تسنن حاکم و به وسیله‌ی تلقین خود را سنی‌نماتر کرده است نه به عکس، که از تسنن به گنوسیسم رسیده باشد.

عین‌القضات درباره‌ی تکامل اندیشه‌ی خود در دیباچه‌ی *زبدة الحقایق* مطلبی دارد که ترجمه‌ی آزاد آن چنین است: من برای آنکه مذهبم را تقویت کنم به بررسی کتابهای علم کلام پرداختم ولی آنها جز گمراهی به من نیفزود و مرا نزدیک پرتگاهی رسانید، که بازگوکردنش زیان دارد! پس خدا مرا با چهار سال خواندن کتب محمد غزالی هدایت کرد و چشم بصیرتم بازشدن گرفت - بصیرت را با عقل اشتباه نکن! - پس احمد غزالی (برادر محمد) به همدان آمده در بیست روز مرا روشن و طالب فنا کرد! (*زبدة الحقایق*، چ عسیران، ص ۶-۷) نیز قاضی گوید: من گرچه خواجه‌ی امام (محمد) غزالی را ندیده‌ام ولی شاگرد کتب او بوده‌ام (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۸۰). قاضی با اینکه نسبت به غزالی احترام بسیار می‌گذارد، باز در دفاع از آنچه خود درست می‌داند در برابر غزالی کوتاه نمی‌آید. او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۰۱ و ج ۲، بند ۴۹۳ و ۵۰۲) سنت‌گرایی غزالی را با دفاع از گنوسیسم ردّ می‌کند.

۲۶

داوری عین‌القضات میان ابن سینا و بوسعید بوالخیر

عین‌القضات از یک نامه از بوسعید به ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ) و پاسخ آن یاد می‌کند^۱ که به گفته‌ی او هم در رساله‌ی «اضحوی» و هم در «مصاییح» ابوسعید از آنها یاد

۱. ن. ک: تمهیدات. چ عقیف عسیران. تهران ۱۳۴۱ خ. بند ۴۶۳ ص ۳۴۹ - ۳۵۰ و مقدمه‌ی عقیف بر آن کتاب ص ۷۲ - ۷۱ و تعلیقات حسین خدیو جم بر «اضحویه» ترجمه‌ی فارسی ص ۱۰۵-۹۹ و مقالات محمدتقی دانش‌پژوه در مجله‌ی دانش سال سوم: پاسخ خواجه رئیس ابن سینا به پرسش ابوسعید و مقالات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی مجله‌ی سخن، دوره‌ی ۱۹، ش ۷، ص ۶۸۱ - ۶۹۸ و مقدمه‌ی اسرارالتوحید، چ آگاه، ص ۲۵ - ۳۸.

شده بوده است. ولی چون کسی، کتابی به نام «مصاییح» به ابوسعید ابوالخیر میهنی (۳۵۷-۴۴۰ هـ) نسبت نداده است، در «اجوبه»^۱ ابن سینا به عربی و ترجمه‌ی فارسی چاپ شده‌ی آن نیز با چنین مطلبی برخورد نمی‌کنیم و گمان می‌رود که تصحیفی در آن نامها رخ داده باشد، ناگزیر، من گفته‌ی خود عین‌القضات را در زیر می‌آورم تا با برابر نمودن جمله‌هایی از آن دو نامه که عین‌القضات نقل کرده است، با نسخه‌های گوناگون از مجموعه‌ی «اجوبه‌ی ابن سینا به ابوسعید ابوالخیر» که دکتر یحیی مهدوی در «فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا» ج تهران، ۱۳۳۳خ، ص ۳ تا ۱۱ آورده است شاید شناخت آنها آسان‌تر شود.

قاضی می‌گوید: اما ای دوست، در رساله‌ی اضحوی، مگر که نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر - ره - پیش بوعلی سینا نوشت که: «دَلَّتْ عَلَي الدَّلِيلِ؛ فَقَالَ الرَّئِيسُ ابوعلی فی الرسالة علی طریق الجواب: الدخول فی الکفر الحقیقی، والخروج من الاسلام المجازی، و أن لا تَلْتَفِتَ الاَ بَماکان وراء الشخص الثلاث^۱ حتی تكون مسلماً و کافراً^۲.

وإن کُنتَ وراءَ هذا فَلَستَ مؤمناً و لا کافراً. و ان کُنتَ تَحْتَ هذا، فَأَنتَ مشرک مُسْلِمٌ. و ان کُنتَ جاهِلاً من هذا فَأَنتَ تعلم ان لا قيمة لک و لا تعدک من جملة الموجودات.» شیخ ابوسعید در «مصاییح» می‌آرد که «أَوْ صَلَّاتِنِی هَذِهِ الْکَلِمَاتِ اِلَى مَا اوصلتَنی اِلَیهِ عَمَرُ مائَةِ اَلْفِ سَنَةٍ مِنَ الْعِبَادَةِ.» اما من عین‌القضات^۱ می‌گویم: شیخ ابوسعید هنوز این کلمات رانچشیده بود. اگر چشیده بودی همچنانکه بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق. اما صد هزار

۱. این اصطلاح با «کفر ثالث» که عین‌القضات در (نامه‌ها، ج ۱ بند ۷۹۹ و ج ۲، بند ۵۴۹) آورده است مقایسه شود.

۲. رساله‌ی «زهد» یا «ارشاد» که یکی از رساله‌های همان مجموعه‌ی «اجوبه‌ی ابن سینا به ابوسعید» می‌باشد چنین آغاز می‌شود: کتب الشیخ... ابوسعید ابن ابی‌الخیر الی الشیخ... ابی علی بن عبداللّه ابن سینا... ارشدنی، فکتب الشیخ فی جوابه بهذه العبارة: الدخول فی الکفر الحقیقی والخروج عن الاسلام المجازی و ان لا تَلْتَفِتَ الاَ بَماکان وراء الشخص الثلاث، حتی تكون مسلماً و کافراً... (مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، ص ۹).

جان این مدّعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌دری کرده است، و چه نشان داده است راه بی‌راهی را! درونم در این ساعت این ایات انشاد می‌کند، که تقویت کن به ترجمه‌ی سخن مطعون آمدن بوحلی؛ گوش دار:

اندر ره عشق کفر و ترسایی به در کوی خراباتِ تو رسوایی به
زنار به جای دلقِ یکتایی به سودایی و سودایی و سودایی به

(تمهیدات بند ۴۴۳)

این نظر عین‌القضات که ابن سینا را بر بوسعید برتری داده است، درست عکس دیدگاه صوفیان هم‌روزگارش است که در کتاب *اسرارالتوحید*، ن ۵۵۲ هـ چنین دیده می‌شود: «پس از خلوت کردن سه روزه‌ی ابن سینا و بوسعید بوالخیر در خانه‌ای درسته که هیچکس سخنانشان ندانست، ابن سینا در پاسخ شاگردان، که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت: هر چه من می‌دانم او می‌بیند! بوسعید نیز در پاسخ همان پرسش گفت: هر چه ما می‌بینیم او می‌داند». ولی سپس صاحب *اسرارالتوحید* می‌افزاید که: ابن سینا را در حق شیخ ما ارادت‌ی پدید آمد و پیوسته نزدیک شیخ آمدی و کرامات شیخ می‌دید (اسرارالتوحید، ص ۲۱۰) اگر از افزوده‌ی نواده‌ی بوسعید که شاید دیدگاه صوفیان ساده‌دل سده‌ی ششم باشد بگذریم، آن دو پاسخ هماهنگ نشانی از گنوسیستی بودن ابن سینا و خستوان بودن بوسعید به دانش ابن سیناست.

۲۶-۱- ریشه‌های ترس و تقیه و پنهانکاری

چنانکه در بند ۷ بخش نخست خواهیم دید، چند سالی پس از مأمون و درست در سال ۲۳۲ هـ دوباره حکومت به دست سنیان سلفی افتاد. شیعی‌کشی و هنر سوزی، از نو آغاز گشت. پس از این، خردگرایان ناگزیر از تغییر دادن قیافه‌ی علمی خود شدند. یکی از شاگردان مکتب معتزله به نام ابوالحسن اشعری، م ۹۴۱/۳۳۰ با اندکی عقب‌نشینی و کاستن از محتوای علمی و خردگرایی اندیشه‌های معتزلی، با پوششی از اشتلم و ناسزاگویی بر معتزلیان و دیگر خردگرایان، مکتبی بظاهر سنی پدید آورد که بعدها به نام مذهب «اشعری» شناخته شد و اکنون اکثریت قاطع مسلمانان سنی خود را اشعری

می‌شمردند. ولی حکومت خلفا و فقیهان سنی سلفی آن روز، مکتب اشعری را تا پیش از یک سده به نام باطنی، ملحد، مجوس و حتی شیعی می‌گویدند. تنها در میانه‌ی سده‌ی پنجم مذهب اشعری آزاد شده به حکومت رسید. خواجه نظام‌الملک برای جلوگیری از گسترش بیشتر فلسفه‌ی حاد اسماعیلی که در حوزه‌های مخفی الموتی در شهرها و مدرسه‌ی علنی شاپور در بغداد تدریس می‌شد مجبور به گشایش مدارس نظامیه‌ی خود شد. او فلسفه‌ی اشعری را در آنها به تدریس نهاد تا مردم تشنه‌ی فلسفه را از فلسفه‌ی حاد اسماعیلی بی‌نیاز کند و دور سازد. گروهی دیگر از خردگرایان که به عقب نشینی‌های اشعری تن درندادند، برای استفاده از مصونیت مذهبی که پس از مأمون عباسی به فلسفه‌ی مشائی یونان داده شده بود و جانشینان سنت‌گرای مأمون، حتی متوکل متعصب نیز، نتوانستند آن را از فلسفه یونان سلب کنند؛ راه دیگری پیش گرفتند. مردانی چون فارابی و ابن سینا اندیشه‌های اشراقی و گنوسیستی ایرانی خود را به عنوان فلسفه‌ی مشاء تدوین کردند؛ فارابی پا را فراتر نهاده بسیاری از مسائل مشرب گنوسیستی ایرانی را در قالب مشاء ریخته به یونانیان نسبت داد. او نظریه‌ی «امام خانه‌نشین شده» را که از عقاید ویژه‌ی موالی پیروان خاندان پیغمبر (ص) بود در شمار مسائل مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو نهاد. (تحصیل السعاده، ج حیدرآباد، ۱۳۴۵، ص ۴۶-۴۷) تا از مصونیت سیاسی فلسفه‌ی یونان برای کمک به مذهب شیعه استفاده کند. عین‌القضات نیز از روند کلی دانشمندان ایران مستثنا نبود. گاهی از ترس سلجوقیان، برای تظاهر به دوری از اسماعیلیان روایت‌های ستایش اهل بیت پیامبر را نیز سنی مآبانه تأویل کرده گوید: کتاب الله و عترتی این بود... عترت مصطفی و رثه‌ی او بودند، العلماء و رثه الانبیاء و عترتی اهل بیتی، سلمان منا اهل البیت، یا نوح اینه لیس من اهلک (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۲).

نفرت فرمانروایان عرب از مشرب گنوسیستی متافیزیک و علاقه‌مندی امامان خانه‌نشین شده از آل محمد (ص) به این اندیشه تا آنجا آشکار بود که آن گروه از گنوسیست‌ها نیز که به تسنن سیاسی تن در داده و مانند عین‌القضات خلافت سنی را گردن نهاده بودند نیز اندیشه‌های گنوسیستی را به خاندان پیامبر و اندیشه‌های ضد آن را به خلیفگان عرب نسبت می‌دادند.

عین‌القضات در یک محاوره که میان علی و عمر نشان داده، عمر را در جای حتفای مادی، یا صوفیان صحوی نهاده و علی را همانند روحانیان گنوسیست یا صوفیان سُکری نشان می‌دهد، که به حجرالأسود صفتی متافیزیک نسبت داده، غلط عمر را به وی خاطر نشان می‌کند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۷۵)، با همه‌ی ارادتی که قاضی به خلیفگان راشد نشان می‌دهد و الاثرین ستایشی که از ابوبکر و عمر... کرده آوردن این حدیث است که: «أبو بکر و عمر سیدا کهول أهل الجنة» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۵) که در برابر روایت شیعی «الحسن والحسين سیدا شباب أهل الجنة» ساخته شده است، ولی هیچ‌گاه قاضی به خلفادانش نسبت نداده است، در صورتی که درباره‌ی علی می‌گوید: علی دست را بر سینه نهاده‌ی وگفتی که إِنَّ هَاهُنَا عُلُومًا جَمَّةٌ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۶۳) هنگامی که قاضی می‌خواهد سنی‌نمایی کند و «جبر» ناشی از توحید عددی را بپذیرد، نهنگ (نور سیاه) توحید اشراقی را به سراغ ابوبکر و عمر فرستاده می‌گوید: یا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، ظاهرش خطاب است با کافران، اما حقیقتش نهنگی است که چندین هزار ابوبکر و عمر در دم قهر خود کشد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۹) که باز هم از کیسه‌ی خلیفه می‌بخشد نه از امام علی (ع).

و در پایان به یاد آوریم، چنانکه گذشت؛ عین‌القضات برای ابوبکر اشراق قایل است (نامه‌ها: ج ۱، بند ۶۸۵) یعنی او را امام ولایتمند می‌شمرد نه خلیفه‌ی منصوب غولان سقیفه‌ی بنی‌ساعده، (ن.ک: ذریعه ۲۷:۲۴: پانوش) قاضی نورالله شوشتری، کشته‌ی ۱۰۱۹ هجری در کتابی که در اثبات گنوسیست بودن میرسید علی همدانی نگاشت، همین دلیل را آورد که او به امامت قایل است نه خلافت (ذریعه ۱۱۲:۲۴: ۱۱: ۱۴).

۲۷

پنهان‌کاریهای گوناگون

ایرانیان که از آغاز کار دین مقدس اسلام را به صورت گنوسیستی خردگرایانه، بر زمینه‌ی توحید اشراقی تنزیهی با لوازم آن عدل و اختیار و عقلانی بودن حسن و قبح، پذیرفته بودند، همیشه از طرف هیئت حاکم خلیفگان عرب که اسلام را بر زمینه‌ی

توحید عددی سنی درک می‌کردند، تحت فشار، قتل، شکنجه و دست کم دچار در بدری و تبعید می‌زیستند و ناگزیر از به کار بستن انواع پنهانکاری‌ها بودند که نمونه‌اش را در شطح، طامه‌سرایی، برگزیدن نام مستعار و در پایان دوشخصیتی در دو زبان، را می‌یابیم:

۲۲- ۱- شطح:

شطح در لغت لب پَر آب است که در اثر حرکت غیرارادی، از جام بیرون جهد و در اصطلاح، سختانی را گویند که گاهی از زبان عارفان پرشور و بی‌خود شده، بیرون می‌جهید که با مقررات مذهب سنی و توحید عددی حاکم و تابوها ناسازگار می‌بود. عین‌القضات گوید: شطح عبارتی غریب است که گوینده‌اش در حالت سکر و شدت غلیان عرفانی باشد، و در آن حال از خود بی‌خود بود (از شکوی الغریب: ص ۳۵ س ۹) جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) گوید: شطح دعوی به حق است که عارف بدون اذن الهی می‌کند. (پایان) پس گوینده‌ی شطح و یاران او ناگزیر می‌شدند تا آن کلمات شطح آمیز را با تأویل پرده‌پوشی کنند، یا گوینده را در لحظه گفتار، بهلول و حتی مجنون قلمداد نمایند، و گرنه مانند بزغ، حلاج، عین‌القضات و سهروردی سر در آن راه می‌باخت. عین‌القضات خود گوید: ایشان را اما بکشتند و اما بر جنونی حمل کردند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۳).

واژه‌ی پوزش نمای شطح، از سده‌ی چهارم در ادبیات عرفانی ایران به زبان عربی به کار گرفته شد، و تنها در سده‌ی هفتم بود که در ادبیات عرفانی به زبان فارسی به کار رفت. در سه قرن فاصله‌ی میان آن دو تاریخ، مطالب تندگنوسیستی عارفان ایرانی اگر به عربی بیان می‌شد با واژه‌ی پوزش خواهانه‌ی «شطح» توصیف می‌شد تا گوینده‌اش برای آن تابوشکنی که انجام داده عذری داشته باشد. و اگر به فارسی بیان شده بود، به سبب همسویی با فرهنگ و زبان توده‌ی مردم نیازی به پنهان‌کاری یا توصیف آن به «شطح» نبود. از این رو پیش از شیخ شطاح روزبهان (۵۲۲-۶۰۶ هـ) در کتاب شرح شطحیات، با واژه‌ی شطح در ادبیات فارسی روبه‌رو نیستیم، شیخ شطاح نیز هنگامی این واژه را در فارسی به کار برد که در معنی آن دگرگونگی پدید آمده بود، معنی نکوهیده‌ی پوزشخواهی از آن زدوده شده، معنی ستوده‌ی حرکت در راه حق نیز به او داده شده بود

(ن.ک: شرح شطحیات چ هانری کورین تهران ۱۳۴۴ خ. ص ۵۶-۵۷). او شطح‌گویی را به خداوند و پیامبر نیز نسبت داده است (همان جا ص ۵۸). شاید به همین سبب است که عین‌القضات واژه‌ی شطح را در دفاعنامه‌ی خود که به زبان عربی (شکوی‌القرب) نوشت، به کار برده، ولی در آثار فارسی خود به کار نبرده است. عنوان دوشخصیتی در دو زبان بند ۲۷ - ۵ دیده شود.

۲۷-۲ - طامات:

طامات، جمع طامه به معنی بلای فراگیر که پوشاننده‌ی بلاهای دیگر باشد، چون روز قیامت در معتقدات سامی، در ادبیات فارسی به جای شطح به کار رفته است. سنایی غزنوی (۴۶۴-۵۲۵ هـ) گوید:

تا روی نمود رمز طامات مرا از ره نبرد رنگ عبارات مرا

در سده‌ی ششم این موضوع چنان شهرت داشت که دربار بغداد را مشوش کرده، رئیس دانشگاه نظامیه، غزالی (۴۵۰-۵۰۵) چنین می‌گوید: طامات افزون بر معنی شطح، گردانیدن الفاظ شرعی از معنی ظاهر آنها به معنی باطنی دیگر را می‌رساند و این نیز حرام است (احیاء علوم دین ۱: ۲۷؛ ترجمه ۱: ۱۱۶-۱۱۸) شاید در اثر همین فتوای سنیان بود که در سده‌ی هفتم به بعد، طامات معنی نکوهش‌آمیز یافت و کنایت از لاف و گزاف‌گویی شد. حافظ گوید:

طامات و شطح در ره آهنگ و چنگ نه تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش

نیز او راست:

خیز تا خرقة‌ی صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم

عین‌القضات درباره‌ی مطلبی که آن را درست و برحق می‌داند می‌گوید: «می‌ترسم علما بروی خندند و گویند: این طامات است نه علم» (نامه‌ها، بند ۷۰۸) یکی از چهار مثنوی آذری اسفراینی شاعر (م ۸۶۶) نیز «طامه‌ی کبری» نام دارد (ذریعه ج ۱۵، ش ۹۰۱، ج ۱۹ ص ۱۵۱).

۲۷-۳-تقیه

گنوسیست‌های مسلمان ایرانی همواره زیر فشار فرمانروایان سنی عرب و سپس نوکران ترکشان سلجوقیان زیسته، از پوشیده‌گویی و پرده‌پوشی بر باورهای واقعی خود ناگزیر بودند. ایشان پنهان‌کاری را نه تنها یک واکنش طبیعی انسان ضعیف در برابر نیرومندتر، بلکه تقیه را یک واجب مذهبی اعلام کردند که «التقیه دینی و دین‌آبایی» روایتها دارد، و آقای دهرسخی در «مفتاح الکتب الاربعه» ج ۵ ص ۲۶۸ که فهرست چهار مجموعه‌ی اصلی حدیث شیعه (کافی، من لایحضره الفقیه، استبصار، تهذیب) است، صدها حدیث از گفته‌ی معصومان(ع) در واجب بودن تقیه نقل آورده است. و چندین رساله‌ی مستقل به همین نام تألیف و چاپ شده است (= ذریعه، ج ۴، ش ۱۷۶۹ تا ۱۷۸۳ و ج ۸ ش ۳۳۰ و ج ۱۱ ش ۹۸۰ و ج ۲۱ ش ۵۶۶۶). عین‌القضات گوید: اگر در حالت سکری، بر زبانش «اناالحقی» رود، سر دربارزد، و اگر نه، کَلِّمُوا النَّاسَ عَلٰی قَدَرِ عَقُولِهِمْ (= با هر کس به اندازه‌ی خردگراییش سخن گوید) دست بر خاطر او نهد، تا آن دریای درون موجی نزنند که جهانی را ویران کند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۶۲) مانند این سفارش‌ها در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۹۸) و دیگر کتاب‌های گنوسیستی به ویژه‌ی انتشارات مخفی ایشان چون «اخوان الصفا» ج ۴ ص ۱۲۲ نیز دیده می‌شود. گنوسیست‌ها همیشه مواظب سخنان خویش بودند، تا مبادا ناگفتنی گفته آید، نانوشتنی نوشته شود. (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۵۰۹ و ۶۱۷ و ج ۲، بند ۸۵) عین‌القضات در جای دیگر گوید: جز در کسوتی زهره ندارم که نمایی کنم (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۸۲) او برای پنهانکاری در باور جبر و اختیار گوید: الْقَدَرُ سِرُّ اللَّهِ فَلَا تَفْشُوهُ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۱۴ و ۵۱۵) آنگاه که عصبانی شده می‌گوید: مرا وادر مکن که ناگفتنی را بگویم! (نامه‌ها ج ۲، ص ۱۲، س ۷).

۲۷-۴- نام مستعار و کاربرد آن:

تاریخ نشان می‌دهد که خلیفگان بغداد، غزنویان و سلجوقیان را از آسیای میانه برای سرکوب گنوسیسم اسلامی به ایران دعوت کردند سامانیان را به دست غزنویان در سال ۲۸۷ هـ و سپس بویه‌ثیان را به دست سلجوقیان در ۴۵۰ هـ. برانداختند. هر چند این

ایلات مهاجر پس از چند نسل زندگی در میان ایرانیان، با گنوسیسم اسلامی و عرفان ایرانی خو گرفتند، لیکن در اثر تبلیغات شدید ضد گنوسیستی خلیفگان، و نیاز این ایلات به حمایت بغداد برای ادامه‌ی حکومتشان بر ایران، چهره‌ی ضد گنوسیستی شدید نشان می‌دادند، تا آنجا که از تصریح نویسندگان به نام گنوسیست‌های سرشناس، هراسان می‌شدند. از این رو در آن روزگار، اندیشه‌های گنوسیستی به نام افرادی گمنام یا بی‌نام صاحب سخن و به اصطلاح امروز با اسم مستعار پخش می‌گردید. از این رو عین‌القضات بر این مثل بسیار تکیه کرده است که [ارسلانم خوان تا کس بندانند که کیم!] (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۴، ۶۸۷، ج ۲، بند ۷۹) در سده چهارم شاگرد شلمغانی که حسین بن قاسم نام داشت و به وزارت مقتدر نیز رسید در میان مردم به نام «مرزوق ثلاج» شناخته می‌شد، و پس از لورفتن گروه فقه عرفانی شیعی شلمغانی به سال ۲۲۲ یا هم اعدام شدند (اثیر در همان سال) در سده‌ی هفتم علی ابن طاووس را می‌بینیم که در کتاب «طرائف» از بیم استبداد عباسیان، خود را «عبدالمحمود» می‌نامد و تنها پس از سقوط بغداد به دست مغول و فروپاشی استبداد سنیان در انحصار فتوا به چهار امام سنی، کتاب را به نام درست و راستین پخش می‌کند (ذریعه، ج ۱۵، ش ۱۰۱۲). نمونه‌ی این رفتار را پدرم در ذریعه ج ۱۵ شماره‌های ۶۲۶، ۲۳۳۷، و ج ۱۹ شماره‌ی ۴۰۹ و ج ۲۱ ص ۹۸-۹۹ و «حقایق راهنه» ص ۱۸۰-۱۸۱ آورده‌اند. عین‌القضات را نیز می‌بینیم که اشعار حلاج و ناصر خسرو را به صورت ناشناخته یا به نام دروغینی از شاعر می‌آورد. او درباره‌ی سخن حلاج می‌گوید: «ای عزیز، کُلّی علی الکُلّ تلبیس بوجهین» مرشده‌ی گفته است که تربتش در «میانه» است. اگر رسی زیارتش کن! و ما را به دعا یاد دار! و هم او گفت: کلامی فیک تقدیس... (نامه‌ها، ج ۲، ۴۶۶ بند ۷۲۶). چنانکه می‌بینیم قاضی شعر حلاج و عبارت طواسین او را به نام عارفی که تربتش در میانه می‌باشد آورده است. آیا می‌توان اندیشید که قاضی حلاج یا طواسین را شناسد؟ این درست مثل آن است که فارابی مسئله‌ی امام خانه‌نشین شده علی بن ابی طالب (ع) را به یونانیان نسبت داده است. (ن.ک، فارابی تحصیل السعاده ج حیدرآباد ۱۳۴۵ هـ، ص ۴۶-۴۷).

قاضی شعر یک گنوسیست تندرو دیگر را نیز، بی‌نام گوینده و با اندک دگرگونگی

نقل کرده است:

خدایا این بلا و فتنه از توسست ولیکن کس نمی‌یارد چرخیدن
این شعر که در (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۰) پنج بیت و در تمهیدات (بند ۲۴۶، ص ۱۸۹) شش بیت از آن را آورده، در دیوان ناصر خسرو با ۸۷ بیت (ص ۳۶۴-۳۶۸ ج تقوی) دیده می‌شود، ولی در چاپ مینوی - محقق، با برچسبِ ناموجه مشکوک بودن حذف شده است.

قاضی هفت بیت از بحر رمل با ردیف «آستی» را نیز، که یکی از ابیات آن چنین است:
پشت این مُشتی مثَلد خم که کردی در رکوع در بهشت ار نه امید قلیه و حلواستی
در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۵) و هشتمین بیت آن را در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۲۷) آورده است، و این نیز بخشی از یک قصیده است که در دیوان ناصر خسرو، ج تقوی ص ۴۴۰-۴۴۱ دیده می‌شود. این همان قصیده است که میرفندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰) هموزن و قافیه‌ی آن را ساخت و سخت مورد توجه عارفان سده‌ی ۱۱ و ۱۲ قرار گرفت و چند شرح برای آن نگاشته شد (ذریعه، ج ۹: ۸۴۹، ج ۱۴: ۱۵، ج ۲۲: ۳۹۵ و طبقات قرن ۱۱ ص ۴۵۰).
قاضی از ستایی (۴۶۴-۵۲۵) شاعر گنوسیست و شیعی همروزگار خود، ۵۳۵ هـ نیز یک مصرع بی ذکر نام گوینده نقل می‌کند: [یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی] (نامه‌ها، ج ۱، ۵: ۲۹) که مصراع اولش این است: [دلا تاکی در این زندان فریب این و آن بینی] دو بیت دیگر دنباله‌ی آن را نیز بی نام در (نامه‌ها، ج ۲، ۵۰) چنین می‌آورد، که:

امامت گر ز کبر و حرص و بُخل و کین برون ناید

به دوزخ دانش از معنی وُرش در گلستان بینی

در آنجا نیز نام شاعر تنها در نسخه‌ی N آمده، نویسندگان چهار نسخه‌ی دیگر PMLK نام شاعر را از ترس نیاورده‌اند.

۲۲-۵- دوشخصیتی در ادیبان دوزبانه‌ی ما

از سده‌ی پنجم به بعد نگارش مطالب تند عرفانی به زبان فارسی، هم آسان تر و

هم از خطر دورتر می‌بود، زیرا که زبان دستگاه بغداد در این سده عرب‌تر شده کمتر و دیرتر از آن گفته‌های فارسی آگاه می‌شد، از این رو می‌بینیم یک مطلب که در یک متن عربی کفر و دست کم «شطح» به شمار می‌آمد، در متن فارسی به دور از ترس یا با کمی پرده‌پوشی گنجانیده می‌شد. مثلاً، غزالی در کتب فارسی خود گنوسیست‌تر از متون عربی اوست، همچنین است نیز آثار ابن سینا، خواجه عبدالله انصاری، فخر رازی و دیگران. مطالب تند گنوسیسم در متون فارسی بیش از عربی است، چه برای حق بقا و توجیه مشروعیت خود کمتر نیاز به لقب نکوهش‌آمیز «شطح» داشته است. گنوسیسم اسلامی حتی در افراطی‌ترین متون عربی، چون آثار ابن عربی، که شاگرد مدرسه‌ی خسروانی در کوهستان کسروان لبنان و نانخور سلجوقیان ایرانی‌گرا و نیمه‌گنوسیست بود. باز هم کمتر از متون عرفانی فارسی است. امروز نیز یک اسلام‌شناس خارجی وقتی می‌تواند بر عرفان و گنوسیسم اسلامی مسلط شود که زبان فارسی را خوب بداند. البته باید به یاد داشت که همین مصونیت در زبان فارسی نیز پس از سده‌ی چهارم وقتی پدید آمد که ایرانیان توانستند از قدرت فرمانروایان عرب بکاهند، کتب فارسی پیش از آن تاریخ، چه گنوسیست و چه غیر آن بکلی نابود شده است، چنانکه امروز از تفسیر فارسی قرآن نگاشته بوعلی جبائی م ۳۰۲ (آدام متر، ۱: ۳۷۲) و تفسیر فارسی موسی بن سیار اسواری، مفسر قرن سوم (جاحظ. *البيان والتبيين*، ج ۱، ۱۹۶۱، ج ۱ ص ۳۶۸) اثری در دست نیست.

۲۷-۶- عین‌القضات در دو زبان

قاضی نیز از قاعده‌ی بالامستثنا نبود. او مانند همه‌ی ادیبان دوزبانه ایران به تازی و فارسی می‌نگاشت و می‌سرود و مانند دیگر نویسندگان دوزبانه، در نگاشته‌های فارسی، گنوسیست‌تر و در عربی سنی‌نماتر است.

زنده‌یاد عقیف عسیران این فرق را میان *زبدة الحقایق* عربی و تمهیدات فارسی احساس نموده است ولی آن را چنین توجیه می‌کند که گویا چندی پس از نگارش *زبدة الحقایق* برای عین‌القضات تحول فکری روی داده، خردگرایی ابن سینا را بر

سنت‌گرایی غزالی ترجیح داده باشد (عسیران: مقدمه‌ی تمهیدات، چ تهران، ۱۳۴۱ خ، ص ۶۹). ولی ما می‌دانیم که قاضی زبده را در ۵۱۴ و تمهیدات را در ۵۲۱ نگاشت، و تاریخ تقریبی نامه‌های عین‌القضات به طوری که خود آقای عقیف با کمک تقویم وستنفلد بیرون آورده است از ۵۱۶ تا ۵۲۵ می‌باشد، و قاضی در همین نامه‌ها نیز گنوسیست‌تر از زبده می‌نماید. چنانکه از پیشگفتار زبده برمی‌آید، قاضی هنگام نگارش آن تکامل فکری خود را یافته، پس از گمراه شدن به وسیله‌ی کتب کلامی با کمک کتب محمد غزالی و کشف حقایق برای او به وسیله‌ی احمد غزالی به نگارش زبده پرداخته است. او برای خود در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۹۸) ده سال و در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۳۰) یازده سال سابقه‌ی کمال علمی قایل شده است.

۲۸

فروق شطح با مغالطه:

از آنجا که دیده می‌شود نویسندگانی چون استیس Stacee W.T. در کتاب عرفان و فلسفه Mysticism and Philosophy ترجمه‌ی فارسی آقای بهاء‌الدین خرمشاهی چ دوم تهران ۱۳۶۱ خ. فصل پنجم ص ۲۶۲ - ۲۸۸، شطح را با مغالطه‌ی از گونه‌ی پارادوکس‌های زنون فیلسوف یونانی قرن ۴ ق.م درهم آمیخته‌اند، شایسته دیدم کلمه‌ای چند در جدایی آنها بیاورم.

مغالطه (غلط‌اندازی) جمله یا عبارتی است که گوینده به نادرستی آن آگاه است و آن را به گونه‌ای می‌نویسد یا می‌گوید که شنونده یا خواننده را برای آزمایش هوش یا از راه بدخواهی گمراه کند. پس تناقض‌گویی آگاهانه Paradox که با زیر پا نهادن شرایط منطقی سخن پدید می‌آید، «مغالطه» نام دارد نه «شطح»، زیرا چنانکه گذشت، گوینده‌ی شطح مطلب سخن خود را درست و به حق می‌داند و عامل خارجی که غالباً ترس است، گوینده را ناگزیر می‌کند پوشیده‌گویی کند، و هرگاه گوشه‌ای از مطالب ممنوعه (تابو)، از دهانش بی‌اختیار بیرون جست، آنها را «شطح» بنامد، یا دوستانش چنان کنند، تا عذری برای رهایی گوینده، از کیفر به زبان آوردن چنان کلمات (حرام، تابو) فراهم کنند. برای

مغالطه، می‌توان از نمونه‌هایی که منطقیان کهن برای آزمایش هوش به کار می‌بردند، یاد نمود: «کُلّ کلامی کاذب = همه‌ی سخنان من دروغ است» که درست بودن آن مستلزم نادرست بودن و به عکس است. و همچنین است، مثل معروف: دیوار موش دارد و موش گوش دارد، پس دیوار گوش دارد. این دو گونه مغالطه است که گوینده‌ی آن برخلاف شطح، از نادرست بودن آنها آگاه است.

۲۹

فرق شطح با تناقض:

استیس با نقل از چند عارف اروپایی چون سوزوکی Suzuki و اوتو Otto چنین آرد که: عرفان منطق ویژه‌ی خویش دارد و در آن قواعد یادشده منطق طبیعی نادیده گرفته می‌شود. (همان کتاب ص ۲۷۹ - ۲۸۱) ایشان منطق عرفانی را به هندسه‌ی غیراقلیدسی تشبیه می‌کنند همچنان که هندسه‌ی غیراقلیدسی (فضائی)، «اصول موضوعه، خطوط موازی» را کنار می‌نهد. منطق عرفانی نیز جمع ضدین و ارتفاع نقیضین را نادیده می‌گیرد (همان کتاب ص ۲۸۰) از اوتو نقل می‌کند که گفته است: «نه سیاه از سیاهی عاری می‌شود، نه سفید از سفیدی، ولی سیاه سفید است و سفید سیاه است، تضاد با هم جمع می‌شوند، بی‌آنکه از خود خلع شوند (همان کتاب ص ۵۸) لیکن شاید بتوان به طور آشکار گفت که این سخنان جملگی ناشی از جدا ناشناختن و درهم کردن شطح و مغالطه است که در بالا یاد کردم. از طرفی تناقض‌گویی‌های نقل شده از اوتو و سوزوکی چیزی چون مغالطات زنون است که برای آزمایش هوش به کار می‌رفته است. و از طرف دیگر، در هیچ شطح عرفانی، تناقض دیده نمی‌شود. شطح، گونه‌ای پنهان‌کاری است و ما تعریف آن و انگیزه‌ی پیدایش آن را از گفته‌ی ابن سینا و عین‌القضات یاد کردیم» ن. ک عنوان «ریشه‌های ترس و تقیه بند ۲۷ - ۱».

تناقض در منطق دارای شرایطی است که در هیچ «شطح» دیده نمی‌شود. شرایط تناقض را منطقی بزرگوار میرسید شریف‌گرگانی (۷۴۰ - ۸۱۶) چنین می‌سراید:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه جزء وکل قُوْتُ و فعل است در آخر زمان در دوره‌ی صفوی ملاصدرای شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۵۰) یک شرط که «وحدت حمل» است بر آن یفزود، پس بنا بر توضیح صدرا در شعر بالا دو جمله‌ی «انسان انسان است» با «انسان انسان نیست» هرگاه در جمله‌ی نخست «حمل ذاتی» و در جمله‌ی دوم «حمل شایع صناعی» مقصود باشد، تناقضی نخواهد بود.

۳۰

عرفان و منطوق

استیس، فصل پنجم کتاب خود «عرفان و فلسفه» را بدین عنوان اختصاص داده است. وی در آنجا گوید: آن قول که جملگی بر آنند، آن است که «عرفان فراتر از عقل است» سپس گوید: پیش از هر چیز باید ببینیم که در این گونه عبارت‌ها، مقصود از «عقل» چیست؟ (استیس عرفان و فلسفه. ترجمه‌ی خرمشاهی ج ۱۳۶۱ خ ص ۲۶۲) آنگاه استیس با برداشتی نادرست می‌افزاید: آنچه من از این عبارت می‌فهمم آن است که عارفان، عرفان را فراتر از سه اصل عقلی (۱) هوویت (۲) نفی اجتماع نقیضین (۳) نفی رفع نقیضین می‌شمرند!

من نمی‌دانم آقای استیس از کجا این معنی را برای عقل در برابر عرفان خواسته‌ی عارفان شمرده است، من که عمری را در مطالعه این متون گذرانده‌ام، جز در موارد نقل ناآگاهانه گفته‌ی دیگران، حتی در یک جا ندیده‌ام. آری هنگامی که زورمندان، با تکیه بر قدرت، مسأله‌ای تعبدی را عقلی می‌نامند، یا عقل را «ما عُبد به الرحمان» می‌دانند، طبعاً عارف ناگزیر شده عرفان را فراتر از چنین عقل بشمرد. هر جا که عارف عقل را تحقیر می‌کند و عشق را برابر آن می‌نهد مقصود عارف از عقل، چنین «جهل متکی به زور» است که تنها عشق یعنی وجدان پاک انسانی، خموشانه راه او را می‌بندد.

۳۱

شطح، تقیه، دوشخصیتی فراآمده‌ی آمیزش دو فرهنگ حاکم و محکوم

سراسر تاریخ تکامل اندیشه‌ی مردم خاورمیانه، کشاکشی را نشان می‌دهد که میان

دو فرهنگ در حال آمیزش بود. پیش از ظهور دین مقدس اسلام، مردم از خاور دجله تا سند با ادیان هندوی، بودایی، زردشتی سر و کار داشتند که عموماً بر پایه‌ی توحید اشرافی استوار بود. مردم از باختر فرات تا کرانه‌ی شرقی مدیترانه و جنوب آن نیز با ادیان زائیده از تورات و تلمودها سر و کار داشتند که عموماً مبتنی بر توحید عددی و به گفته‌ی ابن سینا توحید تشبیهی بود. ابن سینا این بخشبندی را که من به صورت جغرافیایی بیان نمودم، به صورت اختلاف نژادی میان خودش و ایرانیان از یک سو، و میان «عرب عار به و عبرانیان جلف» از سوی دیگر، نشان می‌دهد و پنهان‌کاری از ایشان را لازم می‌شمرد (اضحویه چ مصر، سلیمان دنیا ص ۴۵ ترجمه‌ی چ. فارسی ص ۱۶) دین مقدس اسلام در سده‌ی هفتم، همه بدی‌های این دو فرهنگ را به دور ریخته، از نیکی‌های آن دو، آمیخته‌ای پدید آورد، و از این رو قرآن کریم، نه مانند تورات، یک پارچه توحید عددی و نه مانند «ودا» و «اوستا» یک پارچه اشرافی است، بلکه از هر دو گونه آیات اشرافی و عددی دیده می‌شود، متناسب به هر یک از آن دو فرهنگ، آیه‌های همسوی خود را «محکّمات» و آیه‌های مقابل آن را «متشابهات» می‌دانستند.

پس از آمیزش این دو فرهنگ، به وسیله‌ی اسلام، باز هم مردم باختر فرات رامی‌بینیم که به اسلام بر زمینه‌ی توحید عددی تشبیهی گرایش بیشتر دارند و مردم خاور دجله تا سند را می‌بینیم که با اسلام بر زمینه توحید اشرافی و گنوسیستی بیشتر رام هستند و چون حکام عرب و خلیفگان از مردم باختر فرات بودند، طبعاً تمایلات خود را سنت و جماعت و اسلام گنوسیستی خاوری را، بدعت نام دادند بر عکس ایشان، گنوسیست‌های مسلمان، آیات اشرافی را محکّمات و آیات به ظاهر عددی را متشابه می‌نامند، تا آنجا که در سده‌ی هفتم استاد علامه‌ی حلّی به نام یحیی بن سعید (۶۰۱-۶۸۹) در کتاب «الفحص» تشیع را از این راه اثبات می‌کند که آیات اشرافی ۷۰ عدد بیش از آیات عددی است (ذریعه ج ۱۶، ص ۱۲۴، ش ۲۴۸).

گنوسیست‌های مسلمان با اینکه روشن‌فکران جامعه را تشکیل می‌دادند، چون در جبهه‌ی مخالف حکام عرب قرار داشتند، چنانکه گفتیم همیشه از آزادی بیان عقاید خردگرایانه‌ی خود محروم بودند و گهگاه که از زبان برخی عارفان شوریده‌دل، سخنی

خردگرایانه بیرون می‌جست، یاران او ناگزیر بودند برای نجات او از مرگ سخن او را شطح، یا خود او را بهلول و مجنون خوانند.

۳۱-۱- دو فرهنگ حاکم و محکوم در اروپا:

کشاکی این دو فرهنگ در اروپا نیز البته به صورت نرم‌تر آشکار بود، زیرا که در ایران توحید عددی سامی از سده‌ی هفتم میلادی به دست حکومت عرب افتاد که خاورمیانه را به دو بخش ایده‌نولژیک، خاور گنوسیست اسلامی دجله و باختر سنی فرات، تقسیم کرد و تا چند قرن آیات اشراقی قرآن نیز متشابه خوانده شد، در صورتی که در اروپا پس از مسیح که خود یک یهودی فریسی شده بود، کار به دست حواریان افتاد که از میترانیسم و اشراق نوافلاطونی متأثر بودند و توحید عددی یهود را به سوی تثلیث که بویی از پانه‌ته‌نیسم داشت کشانیدند و در پایان حکومت به دست مسیحیان افتاد نه یهودیان که عددی و قشری‌تر از سنیان ما بودند. قاضی گوشه‌هایی از تناقضات توحید عددی را در نامه‌های ۳۴ و ۱۲۴ و ۱۵۱ آورده است.

۳۲

آشننگی گنوسیسم در سده‌ی ششم و سرگردانی عین‌القضات

آمیزش فرهنگها همیشه سبب پیشرفت و تکامل بوده و هست، ولی در سده‌ی ششم چون فشار بغداد بر گنوسیستهای ایران به وسیله‌ی سلجوقیان مهاجر آسیای میانه و محتسبان و فقیهان درباری با استفاده از آثار ضدگنوسیستی محمد غزالی برای جایگزین کردن باور توحید عددی به جای توحید اشراقی، جای آمیزش آزاد فرهنگها را گرفته بود، به ناگزیر باورهایی بس شگفت‌انگیز پدید آورده داستانهایی به دست داده که عین‌القضات را به فریاد می‌آورد؛ جبر الاهی در توحید عددی برای آشنایان با فرهنگ تورات و تلمودهایش شگفتی ندارد، ولی برای کسی که با توحید اشراقی پرورش یافته، انسان را لایق آن می‌داند که با کاستن از مادیات شیطانی و افزودن بر نور الاهی خویش، خود را تکامل بخشد تا به مرحله‌ای رسد که هیچ چیز بر او پوشیده نباشد، شنیدن داستان یعقوب و پسرانش شگفت آور است؛ نوعی سردرگمی است که انحطاط مشرب

دورگه را در آن عصر نشان می‌دهد؛ که گروهی از فرزندان مردی از واصلان بنی‌اسرائیل به درجه‌ی نبوت که دوازده فرزند دارد، پسر دوازدهم او را می‌دزدند و می‌فروشند و به پدر خود که پیامبر هم هست می‌گویند: گرگ او را خورد، این پیامبر نیز فریب خورده باور می‌کند. سپس این دزدان برادر، خدا را نیز فریب داده به درجه‌ی پیامبری ارتقا می‌یابند.... چنین داستانها دود از کله‌ی عین‌القضات گنوسیست برآورده گوید: [فریاد، فریاد! از چنین بلعجبی‌ها! پس از چنین گناهی^۱ بدین عظیمی، هزار کیسه بر دوزند و به آخر، همه را نبوت دهند! و پدر پیر را بلای آسمان و زمین بر جان نهند، تا پخته‌ی درد گردد! یوسف را چندین سال در بندگی و زندان بدارند و زلیخا را مبتلای عشق او کنند، و عجایی که هرگز در نظر نگنجد... و عاقبت با: «لَا تُضِرُّبَ عَلَیْکُمْ» از گناهان ایشان چشم پوشند... (نامه‌ها ج ۲، ۴۶۵: ۱۴-۱۹) قاضی در داستان آغاز آفرینش با نقل حدیث‌هایی که بیشتر آنها اسرائیلیاتی است که به ابن عباس القا شده و یا بعدها به وی نسبت داده بودند، نیز دچار همین دردسر شده است. او از ابن عباس نقل آرد که پیش از آفرینش آسمان و زمین دریایی در مکه بود که عرش خدا بر آن استوار بود، آنگاه قاضی می‌پرسد: اگر آسمان و زمین نبود، پس مکه هم نبود، پس دریای مکه چیست؟ (نامه‌ها، ج ۳، بند ۸۷). همانند این داستان که از دیدگاه توحید اشراقی یک تراژدی شکفت انگیز، بلکه دردآور و از دیدگاه توحید عددی یک قدرت نمایی هیجان آور و افتخارانگیز الهی است و در فرهنگ دورگه‌خاورمیانه به زبانهای عربی، فارسی، اردو و ترکی بسیار است، قاضی را چنان گیج کرده که برخی نامه‌ها را برای مطلبی مشخص آغاز می‌کند ولی در میان به راه دیگر می‌افتد سپس در نامه دیگر نیز چنین می‌کند و گناه این سردرگمی را مکرر به گردن قدر می‌نهد تا آنجا که خود در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۱۸۱، ۲۰۰) گوید: این عذر بارها نوشتم. قاضی خرافات تورات را به نام عرفان به فارسی درآورده در توجیه عقلی آن در می‌ماند. او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۸ - ۶۲۹) میان آصف برخیا وزیر افسانه‌ای یهود و یونس پیامبر یهودی مقایسه می‌کند که چگونه خدا آنهمه گناه را به برخیا و وزیر

۱. قاضی در شکوی الغریب، ج ۳، عسیران ص ۱۲ تا ۱۳ و اند گناه برای برادران یوسف یاد کرده است.

می‌بخشد و یونس گدا را تنها برای یک خیال، کیفر می‌دهد. قاضی از اینکه عمر خطاب را از بت پرستی بیرون می‌کشند و ابلیس را با هفتصد هزار سال عبادت، می‌رانند در شگفت است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۵-۶۲۶).

تسلط اندیشه توحید عددی در عصر عین‌القضات تا آنجا پیش رفته که وی بهانه‌گیری به خدا نسبت داده می‌گوید: [اگر خواهند سر یک مو از تو بر تو بهانه کنند و رقم شقاوت... برکشند و اگر خواهند خطوه یا خطره بهانه سازند و... سعادت ابد نثار کنند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۸۸)] او مانند سَئیان به جبر یهودی باور کرده خیر و شر هر دو را از خدا می‌داند، خدا ماکر (حیله‌گر) است: آنکه از شیطان برست، هنوز چه داند که از استدراج، در باغ سبز نشان دادن چگونه خواهد رست، و گمراه کردن به خدا نسبت می‌دهد: چندان که خواهی عنایت و الطاف هست و چندان که خواهی ناپاکی! و مکر! و استدراج! هست... «فَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»! آل عمران ۵۴:۳ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۱۵) فریاد از مکر آزل! «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ»! اعراف، ۱۸۲:۷، قلم ۶۸: ۴۴ ک (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷۵) قاضی مانند یک سَنی بر نوآوری و بدعت حمله کرده به پیامبر نسبت می‌دهد که: کل محدث بدعة (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۷۳).

۳۲- ۱- توفیق اجباری

بشر دوستان پیش از پیدایش اندیشه احترام به خواست انسانی، به خود اجازه می‌دادند که سعادت برادران هم‌نوع خود را بدون رضایت، بر ایشان تحمیل کنند. جنگ‌های مذهبی و ایده‌نولوژیک در حکومت‌های تک حزبی نیز بر این زمینه رخ می‌داده است، که باید مردم را، هر چند با زور شلاق، به بهشت کشانید. لیکن قاضی گوید: سالکان فرق دانند میان کسی که راه سعادت نماید و اگر فرمانش نبرند خطاب در باقی نهد، و میان کسی که چون فرمانش نبرند بکشد (نامه‌ها، ج ۳، ۵۱۸).

قاضی دومین را به پدری تشبیه می‌کند که برای تربیت ده فرزند خود یکی یکی ایشان را بکشد. در جای دیگر گوید: عَجَباً لِقَوَامِ يُقَادُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِالسَّلَاسِلِ شگفت از مردمانی که با زنجیر به بهشت کشانیده می‌شوند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۹۲ و بند ۵۰۶). إِنَّ

لِلَّهِ سَوَاطِنٌ يَسُوقُ بِهِ عِبَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَهُوَ جَهَنَّمُ... این سرّ قَدَر است، فاش نشاید کرد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۰۶). این حدیث سنّی را بخاری در کتاب جهاد؛ ۱۴۴ از بوداود در سنن، جهاد؛ ۱۱۴، حبل مستد ۳۰۲:۲، ۴۰۶، ۴۴۸، ۴۵۷، و ۵: ۲۴۹، ۲۵۶ آورده‌اند (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث، و نسنگ و یارانش ج لیدن ۱۹۳۶ - ۱۹۶۹م).

۳۳

تکامل مذهب در نظر عین‌القضات

عین‌القضات نامه‌های ۹۲ تا ۹۵ را در باره‌ی مذهب‌ها نگاشته آگاهی خود را از تغییر و تحوّل نشان می‌دهد ولی او بنا بر اصل گنوسیستی «راه به سوی خدا به شمار مردم است»^۱ اساس همه‌ی مذهبها را بر درستی فرض کرده تکامل آنها را وارونه، به سوی تحریف و نادرستی می‌داند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۳۴ و ج ۲، بند ۴۰۲) که به وسیله‌ی نارسیدگان انجام می‌یابد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۷۳). او درباره‌ی اسلام می‌گوید: حسن بصری می‌گفت مندرس شد، اکنون چه مانده است؟... آتش پرستی که چهار پنج هزار سال است... چه دانیم که... چه تحریف در آن آورده‌اند؟... در بدخشان... مردمانی گویند مسلمانیم... و نماز نکنند... حج کنند اما ندانند که رمضان روزه بیاید داشت (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۵۸). هر یک از سالکان و واصلان را نیتی بود درخور روزگار او (نامه‌ها، ج ۱، بند ۹۴).

قاضی پیوند مذهب قدری و مجوسی را یاد می‌کند. وی اصل مذهب قدری را تأیید کرده (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۲۳) گوید بعدها تحریف شده است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۰۲ و ۴۲۳ و ۴۶۷). ولی می‌گوید نمی‌دانم این تکامل پیش یا پس از اسلام رخ داده است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۰۲). قاضی همه‌ی مذهبها را در دیده‌ی طالب علم برابر می‌داند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۷۷). و جمله‌ی مذهب را منازلی در راه خدا می‌شمرد و در یک منزل

۱. عبارتی که سلمی (۲۱۲-۳۲۵) از بابزید بسطامی نقل می‌کند چنین است: الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَمِ الْخَلْقِ (حَقَائِقُ التَّأْوِيلِ، تفسیر سوره‌ی مائده، آیت ۴۸). این شعار را شادروان پدرم بدین عبارت بیان می‌نمود: «راه‌ها به سوی خداوند به شمار نفسهای مردم است» ن.ک: متزوی زندگینامه‌ی آقابزرگ تهرانی. پیشگفتار چاپ «نوائج الرواة» صفحه‌ی ب = ۱۲، چ بیروت ۱۹۷۱م.

مقام کردن را غلط می‌داند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۹۵ و ۴۶۳). او مثل همه جا می‌نالد که اکثر خلق مشبه‌اند و روز و شب به مشبه لعنت کنند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۸۱). قاضی در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۶۳) به مقایسه میان عارف و متکلم و فیلسوف پرداخته «فلسفه» و «کلام» را به هذیان مانند کرده است زیرا قاضی فلسفه و کلام را جهل متکی به روز حکام می‌داند نه عقل عرفانی.

۳۴

تعصب در نظر عین‌القضات

عین‌القضات تعصب را ناشی از عدم اعتدال مزاج و عادت کردن به رفتار یا عقیدتی مذهبی به تقلید می‌داند و همواره آن را نکوهش کرده مریدان و خوانندگان را از آن بر حذر داشته گوید: چون اغلب عالم را مزاج معتدل نیست، لاجرم همه تصدیق و تکذیب ایشان نه بر جای خود بود، تا هر یکی تعصب مذهبی به نادانی می‌کنند، و به جایی رسیده‌اند که اگرشان گردن بزنند متشکک نشوند در آن مذهب خود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۷۳) کم کسی یابی که از تقلید و تعصب مذهبی دور بود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۱۲) تعصب و تقلید مزاج دل تباه می‌کند تا به حدی که ادراک اولیات عقلی بر وی متعذر می‌شود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۱۵).

ای دوست طالبان خدا اول قدم به ترک همه‌ی عاداتها بگفتند چنانکه:

بالقادسیه فتیة ما ان یرون العار عاراً لا مسلمون ولا مجوس ولا یهود ولا نصارا

(نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۷۹، تمهیدات، بند ۳۳) که شاید بتوان آن را چنین ترجمه

کرد:

در قادیسیه گروهی کشان به خوددراستند نه مسلم و نه مجوس و یهود و نرسایند

تعصبات موروث از آبا و اجداد و استادان، دیده‌ی دل را از ادراک باز دارد

(نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۳).

عادت و تعصب هم از بواعث است در نماز و روزه و صدقه، لیکن نه باعثی

درست (نامه‌ها، ج ۱، بند ۸۸).

قاضی در دفاعنامه‌ی خود شکوی‌الغریب نیز از تعصب دشمنانش که سخنان او را ضد‌مذهب جلوه داده‌اند سوزناک می‌نالد.

قاضی که از تکفیر رنج می‌برده است، در نامه‌های خود از تکفیرهایی که عوام از بزرگان کرده‌اند یاد می‌کند: ابن عباس می‌گوید: اگر این آیت را تفسیر بگویم، عموم خلق مرا جز کافر نگویند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۳۸) ابن سیرین از نمازگزاردن بر جنازه‌ی حسن بصری خودداری کرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷).

۳۵

شور عرفانی و نورش انسانی

قاضی در نامه‌ی چهلم که در تحلیل روانی قبض و بسط صوفیانه نگاشته‌گوید: مادام که حوصله را قوت می‌دریاید، در او انزعاجی و اضطرابی بود و در پایان برای اشارت به پان‌ته‌ئسم از «نور سیاه» نیز یاد می‌کند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۳۳ تا ۵۴۱). او شور درونی را به اضطراب و انزعاج ناشی از کمبود قوت، نسبت به حوصله تشبیه کرده گفتن و نوشتن و گاهی خاموشی را تسکین دهنده‌ی آن دانسته‌گوید: گاه در بسط نوشتن و گفتن گریزم، تا وجود برنخیزد، گاه در گنگی و لالی قبض، تا وجود در حمایت خاموشی بماند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۷۱). او با آگاهی از اینکه گفتار همراه با عصبانیت کمتر مفهوم می‌شود، باز بنا بر اصل [آه صاحب درد را باشد اثر] می‌گوید: آن چنان نوشته که ز سر سودا نویسم، اگر چه معانی آن نیک فهم نیفتد، اما مطالعت آن باطن را سخت سود دارد. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۶۲).

گاهی از شدت عصبانیت خود و خواننده را به جهل و سردرگمی نسبت دهد (نامه‌ها، ج ۳، بند ۹۳): نویسنده چه داند از این حدیث، تا تو دانی! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۷۰) هیچ فهم نخواهی کردن از این معانی، و بترسم که اگر نویسنده وقتی دیگر مطالعه کند با تو برابر بود! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۳۹). و گاه سخن او به صورت تحقیر مخاطب درمی‌آید: دانم که برادر اعز را... از این معنی که نوشته‌ام هیچ به فهم نرسد! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۴۴) تو پنداری که این کلمات را فهم می‌کنی؟! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۲۵) این نه کار تو است که

بس ضعیف عقل و مختصر فهم و کوتاه دیده‌ای! این کار نه کار دست و دل تنگان است! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۳۱) چون غزالی باید تا قدر این بداند! تو این حدیث را چه باشی و که باشی؟! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۸۶). به عالمی افتادم که تو از آن دوری! (نامه‌ها، ج ۱، ص ۱:۴۳) هزار بار نوشتم و سود نمی‌دارد! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۲)، چون مبتلا گشته‌ام به صحبت ناجنس از زبان او با او حدیث کنم (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۲۱) من این تمهیدات را بس کودکانه بیان کنم تا بدانی، زیرا که تو چنین می‌خواهی و اگر نه این مسئله چندان دشوار نیست! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۵۳)، تو را هنوز بوی شیر از دهان می‌آید! با تو چه توان گفت؟ و این نه کار تو است، تو مگر آنچه خواهم نوشتی یادگیری که تو را این هم بسیار بود! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۵۶). مشتی خاک بر سر کن! از دست خود و از خود به تظلم رو به نزدیک او (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۱۹) نوشته بودی که پیران در حق مریدان... شرم دار!... مرا و تو را کجا رسد که حدیث ارادت (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۲۷). پس از اعتراض بسیار، تازه می‌گوید: ای عزیز آنچه در دل دارم نمی‌نویسم! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۸۰).

قاضی سبک بودن مطالب پیش افتاده را با جمله‌ی «ابوجاد مبتدیان» (عابجد، هوز) بیان می‌کند: تاکی از ابوجاد مبتدیان (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۸۸). قاضی، دوستی و محبت را سفارش می‌کند، هر چند که طرف دشمن باشد: با دشمنان دوست بودن جز در عالم عشق هرگز نبود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۳).

۳۵- ۱- خانقاه و نرد و شطرنج

عارفان همیشه از تفریحات سالم که موجب پیشرفت و تکامل تن و روان باشد پشتیبانی کرده بازی‌های سودمند را تشویق می‌کردند. ایشان هیچ‌گاه تحریم وسایل بازی و تفریح را که مورد اصرار سنیان سلفی بود نپذیرفته آن را منافعی جلّه‌نشینی و عبادت نمی‌دانستند. و این معنی همیشه یکی از موارد اختلاف گنوسیست‌ها و سنیان بوده است. ن. ک بند ۱۶-۵.

عین‌القضات که نماز را بر تربیت فتحه گزارده و به خانقاه بازگشته (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۷) می‌بینیم از نرد و شطرنج گفتگو می‌دارد و اصطلاحهای آنها را با نام شطرنج‌بازان

بنامی چون صولی و بدری یاد می‌کند (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۲۳۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۷۲۵، ج ۲، بند ۱۷۳)، و آنها را جزو هنرهای نیکو می‌شمرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۸۶ و ۲۸۹).

۳۵- ۲- کار روزانه‌ی عین‌القضات

برای آنکه خوانندگان با وضع کار عین‌القضات بیشتر آشنا شوند، برخی آگاهی‌ها را که بسته‌گریخته در نامه‌ها دریافتیم بیرون نویس کرده در زیر می‌آورم:

وقت باشد که در شبانه‌روزی چهار، پنج نوشته بنویسم، هر یک هفتاد هشتاد سطر... و من در آن وقت کاره باشم آن نبشته را... که این چه بلا است... که سر خویش در سر کار زبان و قلم خویش کنم و هم هر روز هفت یا هشت مجلس علم رنگارنگ با خلق مختلف گفته باشم که در هر مجلس... کم از هزار کلمه نگفته باشم و ندانم که سر در زبان بازم یا در قلم. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۱۱) پیدا است که او از پرده‌داری‌های ضد شولژی حاکم که پیگیرانه انجام می‌دهد احساس خطر می‌کند.

در پایان نامه‌ی ۴۸ که در ده صفحه است می‌گوید: بعدالمصر به ساعتی این مکتوب ابتدا کردم و قبل المغرب ساز وضو خواهم کرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۳۵). در پایان نامه‌ی ۴۹ که در ۶ صفحه است می‌گوید: این نوشته در خانه‌ی ابوالفرج نوشتم بین العشائین (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۴۶). می‌دانیم که سَنَیان میان دو نماز ظهر و عصر، و دو دیگر مغرب و عشا یک ساعت فاصله می‌نهند. و گنوسیستها برای صرفه‌جویی از بهدر رفتن وقت، هر دو فاصله را حذف کرده‌اند.

دیروز پنداشتم که برادر اعز به شهر خواهد آمدن و نیامد، و نامه از این سبب اینجا بماند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۵۵). در جایی گوید: یک چند است که چیزی ننوشتم... و وقت بود که روزی دو نبشته می‌نیشتم (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۷۰). برخی نامه‌ها را در شب نوشته گوید: صبح نزدیک است، طبع ملول گشت (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۶۳). از نامه‌های ۳، ۸، ۲۷ که در متن به شماره‌ی آنها اشارتی هست می‌توان حدس زد که پشت سر هم روزی یک نامه نوشته شده است (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۲۵، ۷۲، ۳۷۶). او می‌گوید: گاه بود که دو سه ماه برآید که نه درس مهم توانم گفت و نه چیزی توانم نوشت و من در آن

کاره، که چرا چنین می‌رود؟! تقصیر می‌کنم در نشر علم و روزگار متعلمان ضایع می‌کنم (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۱۲) و این نشان می‌دهد که قاضی در اثر فشار سنیان سلجوقی تا اندازه‌ای دچار بیماری عصبی شده بوده است.

۳۶

نامه‌های عین‌القضات به مریدان و نزدیکان

قاضی در تمهیدات می‌گوید: بسیار رسایل به روزگار دراز به قاضی امام سعدالدین بغدادی و خواجه‌ی امام عزالدین و امام ضیاءالدین و خواجه کامل الدولة والدین نوشتم که مجلدات بود (تمهیدات، ج عسیران ۱۳۴۱ خ بند ۲۳، ص ۱۵).
من در آن یک صد و پنجاه و نه نامه که با همکاری عقیف، از قاضی چاپ کرده‌ام از سعدالدین نامی نمی‌یابم. عزالدین نیز می‌تواند تحریف عزیزالدین مستوفی (ش ۷ نسبنامه) باشد که یاد خواهد شد، ضیاءالدین گویا برادر عزیز (ش ۹ نسبنامه) باشد که نامش در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱، ج ۲، بندهای ۴۷، ۴۲۵) دیده می‌شود و با برادرش عزیز و خاندان آلّه یاد خواهد شد. پس من در اینجا باید آنچه را از خاندان آلّه، عزیز و کامل به دست آورده‌ام بیاورم:

۳۶- ۱- خاندان آلّه و عین‌القضات :

خلکان اریلی در گزارش زندگی عزیز و برادرزاده‌ی او عماد کاتب اصفهانی، که هر دو از خاندان آلّه در اصفهان بودند می‌گوید: «آلّه» به فتح همزه و ضمّ لام و سکون ها، در فارسی به معنی عقاب است و آن را نام جدّ هفتم عزیز دانسته و لقب هر یک از افراد آن خاندان شمرده است (وفیات الاعیان، ج مصر ۱۹۴۸ م، ج ۱ ص ۱۶۹).

خاندان اصفهانی آلّه که نسب‌نامه‌ی ایشان در بند ۳۶-۱ دیده می‌شود، در سده‌ی ششم شافعی‌مذهب و از مریدان عین‌القضات و از بزرگان بوده پیش از پیدایش اختلاف خلیفه با سلجوقیان در مقامات دولتی سلجوقی بودند. ایشان از کارمندان عالی‌رتبه‌ی دولت سلجوقی در همدان و اصفهان و بغداد بوده، تکیه‌گاه سیاسی عین‌القضات در طبقه‌ی حاکم سلجوقی به شمار می‌آمدند و گاه در امور سیاسی و ماندن یا استعفا از کار

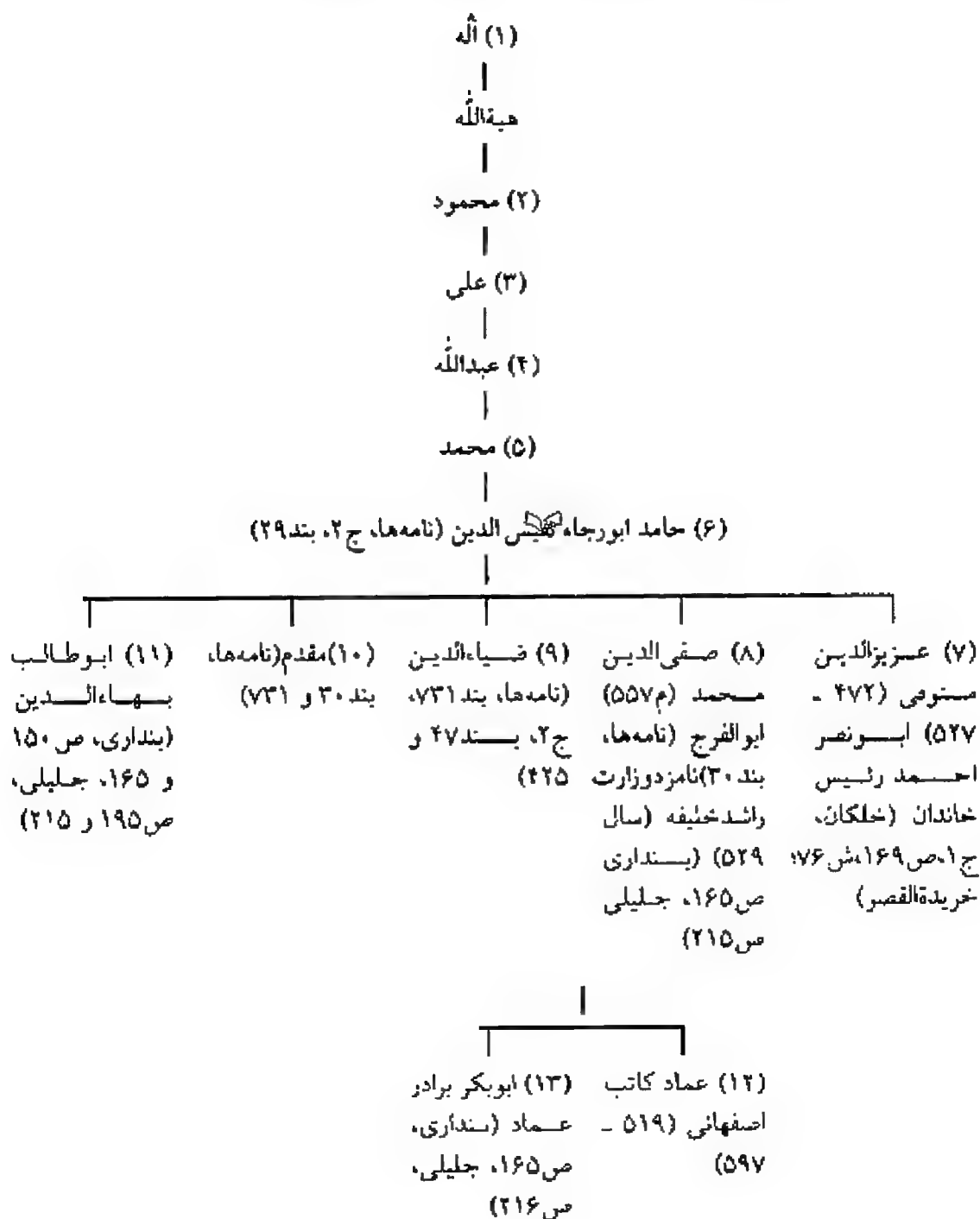
با وی مشورت می‌نمودند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۹۶). نام عزیز، بزرگ آن خاندان (شماره‌ی ۷ نسب‌نامه)، مکرر در نامه‌های عین‌القضات می‌آید، نام پدرش حامد (ش ۶ نسب‌نامه) در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۹) و نام محمد صقی‌الدین (شماره‌ی ۸ نسب‌نامه) برادر عزیز، و پدر عماد کاتب اصفهانی (ش ۱۲ نسب‌نامه) در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰) دو بار دیده می‌شود، و نام برادران دیگرشان ضیاء‌الدین (شماره‌ی ۹ نسب‌نامه) در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱ و ج ۲، بندهای ۴۷ و ۴۲۵) و مقدم (شماره‌ی ۱۰ نسب‌نامه) در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰ و ۷۳۱) دیده می‌شود، و نام بهاء‌الدین ابوطالب (شماره‌ی ۱۱ نسب‌نامه) را برادرزاده‌اش عماد (شماره‌ی ۱۲ نسب‌نامه) در دیوان استیفای داود سلجوقی نشان داده است (بنداری ص ۱۵۰ و ۱۶۵، جلیلی ۱۹۵ و ۲۱۵). بیشتر افراد خاندان «آله» که در این نسب‌نامه دیده می‌شوند از پیروان عین‌القضات بودند، و او را جانشین غزالی می‌دانستند (بنداری ص ۱۳۸ جلیلی ص ۱۷۸).

از آنجا که سران این خاندان شافعی در دولت سلجوقی مقاماتی بلند داشتند، اختلافات خود را با حنفیان، که مورد حمایت سران حنفی مذهب سلجوقی بودند، پنهان می‌کردند. لیکن، در دهه‌های دوم و سوم سده‌ی ششم، اختلاف سلجوقیان ایران‌گرا با بغداد بالا گرفت و با صلح بی‌سر و صدا و پنهانی سنجر با حسن صباح (مواد سه‌گانه‌ی این صلح‌نامه در جهانگشای جوینی، ج ۳، ص ۲۱۴، و زبدة‌التواریخ، ص ۱۵۹ ثبت شده است)، به جنگ خلیفه با سلجوقیان در سال‌های ۵۲۹ - ۵۳۰ و کشته شدن دو خلیفه‌ی عباسی (مسترشد در ۵۲۹ و راشد در ۵۳۰) با همکاری علنی الموت با سلجوقیان ایران‌گرا انجامید، سران خاندان آله، که تکیه‌گاه سیاسی عین‌القضات بودند، از دستگاه دولت سلجوقی رانده و به زندان افکنده و کشته شدند.

۳۶-۲. خاندان آله و شهادت عین‌القضات

آگاهی ما از این خاندان پس از فاجعه‌ی شهادت دل‌خراش قاضی از راه نگارش‌های عماد کاتب اصفهانی (ش ۱۲ نسب‌نامه) است. وی بزرگ‌ترین شخصیت آن خاندان و از نظر تاریخ ادبیات یکی از بزرگ‌ترین ایرانیان عربی‌نویس است که مؤلفان

نسب‌نامه‌ی خاندان آل‌ پیروان عین‌القضات در اصفهان، همدان، بغداد



عرب تا چند قرن به پیروی از شیوه‌ی نگارش او افتخار می‌کردند. او و برادرش، بوبکر، فرزندان صفی‌الدین محمد (ش ۸ نسب‌نامه) هستند که، به روزگار کشاکش سلجوقیان ایرانگرا با بغداد، خلیفه راشد وی را نامزد وزارت خود کرد (بنداری، ص ۱۶۵؛ جلیلی، ص ۲۱۵)؛ لیکن او این پیشنهاد را نپذیرفت. عماد، با سپاس‌گزاری از این خودداری پدرش، می‌گوید که اگر او وزارت راشد را پذیرفته بود، خاندان آلّه در تبعیدگاه بغداد دچار همان سرنوشتی می‌شد که در میهن خود، اصفهان، به آن محکوم گشت.

عماد می‌گوید که، پس از گرفتار شدنِ عموهایش در جمادی‌الآخره‌ی ۵۲۵، او به همراه خانواده چنان آشفته‌حال از اصفهان به بغداد آمد که دیوان شعر عمویش، عزیز، را از دست داد (برق‌الشامی، ص ۲۶). به روایت ابن‌اثیر، انس‌آبادی (درگزینی) در سال ۵۲۵ چند تن از مقامات دولتی سلجوقی، همچون عزیز احمد بن حامد (ش ۷ نسب‌نامه) و انوشکین شیرگیر با پسرش عمر و جز ایشان، را دستگیر و عزیز را شاید از بیم خاندان آلّه نکشته به دژ تکریت زندانی کرد و شیرگیر و پسرش را در جمادی‌الآخره‌ی آن سال به قتل رساند و سلطان محمود نیز در شوال همان سال درگذشت (ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۶۶۹-۶۷۰).

گروه یاران عین‌القضات مانند خود وی، از نظر ایده‌ئولوژی گنوسیست حاد اسلامی بوده، پان‌ته‌نیسم هند و ایرانی را تبلیغ می‌نمودند که مورد تکفیر سنیان عرب زده می‌بود. این خاندان از نظر اجتماعی نیز، ایران‌دوست و بر ضد عربان بودند، لیکن ایشان بیش از عرب، دشمن ترکان اشغالگر ایران بوده، قطع رابطه و بایکوت با ترکان را تبلیغ می‌کردند (نامه‌ها: ج ۲، بندهای ۲۴۸ و ۶۷۵ و ۶۸۰) لیکن چون این گروه مبارز در ایران می‌زیست و از زخم عربها دور بود و به ویژه پس از شهادت عین‌القضات یاران عزادار و خاندان آلّه در تماس با سلجوقیان حاکم زخم خنجر ترکان را با تن خود می‌چشیدند، زیر تأثیر تلقینات غزالی و گنوسیسم ایرانی بی‌رفض عرب قرار گرفته، با کمک مذهب عرب زده شافعی به براندازی ترکان به کمک عربها امید بستند، پس با ترکان، خشونتی بیشتر نشان دادند و از همکاری سلجوقیان با ایرانیان گنوسیست تندرو الموت - قایانات بر ضد عرب جلوگیری می‌کردند، چنانکه در سال ۵۲۳ فرستاده‌ی

کیا بزرگ امید به نام خواجه محمود ناصحی شهرستانی را که برای بستن قرارداد صلح میان اسماعیلیان و سلطان محمود سلجوقی به اصفهان آمده بود کشتند (تاریخ اسماعیلیان، پروین منزوی ص ۱۸۳، ۲۱۲) و در همین سال اسماعیلیان عبداللطیف خجندی رئیس شافعیان اصفهان را کشتند (ابن اثیر ۱۰ ص ۶۵۹).

۳۶-۳- عزیزالدین مستوفی (۴۷۲-۵۲۷ هـ) بزرگ خاندان «آله» و جنگ شافعی-حنفی ابونصر احمد بن حامد نفیس بن محمد بن عبدالله بن علی بن محمود بن هبة الله بن آله عموی عماد کاتب اصفهانی معروف (۵۱۹-۵۹۷) است که یادش خواهد آمد. عماد درباره‌ی او گوید: عموی من عزیز در جوانی در بلاغت (عربی) استاد بود. گوهر خاتون همسر محمد بن ملک‌شاه سلجوقی او را به معاونت وزیر کمال‌الملک سمیرمی بگمارد، او نایب وزیر بود اما بر وزیر چیره بود (بنداری ۱۰۲، جلیلی ۱۲۸) قمی او را ریاضی‌دان ماهر در جبر و مقابله می‌شمرد (دستور وزرا چ دانش پژوه ص ۲۶۶). از کارهای نیکوی عزیز اینکه در بخش عتّابین بغداد مدرسه‌ای برای یتیمان ساخت و موقوفات برای آن نهاد تا یتیمان را تا سنّ بلوغ تأمین زندگی بدهد و بیاموزد (بنداری ۱۲۴، جلیلی ۱۵۸) عماد قصیده‌ای را که فضل‌الله راوندی در ستایش عزیز آله سرود، در «خریده القصر» آورده است (طبقات قرن ۶ ص ۲۱۸) خلکان نیز ستایشهای شاعرانی چون حسن جکینا ابن احمد بغدادی و قاضی احمد ارجانی ابن محمد را که در تبریک بازگشت عزیز از حج به سال ۵۱۸ سروده‌اند آورده گوید: برادرزاده‌ی عزیز عماد کاتب می‌گوید: عمویم عزیز در اصفهان به سال ۴۷۲ زاده شده بود (وفیات الاعیان چ قاهره ۱۹۴۸ م ج ۱ ص ۱۶۹ ش ۷۶) عزیز و برادرانش بهاء‌الدین ابوطالب و ضیاء‌الدین و صفی‌الدین محمد پسران حامد، که همگی در صفحه‌ی نسب‌نامه (ص ۹۴) دیده می‌شوند، از کارمندان دربار سلجوقی، از خاندانی گنوسیست سنی‌زده، پیرو خط محمد غزالی بودند و در پایان به همکاری دربار ابویان کرد از گنوسیسم برگشته درآمدند، همگی ایشان از مریدان عین‌القضات بودند و او را جانشین غزالی می‌شمردند. پیوند عزیز رئیس خاندان آله با آن که هیجده سال پیوتر از عین‌القضات است، فراتر از یک مرید بامراد

بوده، قاضی که او را همپایه‌ی پدر می‌شمرده گوید: من در جایی گفته بودم: در بیداری چیزی دیدن، ثلثی از نبوت است، و نیز به مجاز گفته بودم: کسانی چون عزیز و پدرم در بیداری چیزی بینند، پس ابلهی (دشمن) بدین استناد می‌کند که من گفته‌ام: ثلثی از نبوت در عزیز است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۳۲) و در جای دیگر همین نامه‌ی ۴۸ خطاب به عزیز آمده است: تو و امن حکایت کردی که در ییلقان ایستاده بودی که واتو گفتند مدّت دولت شمس‌الملک یازده ماه و سیزده روز خواهد بود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۳). لیکن ابن‌اثیر در حوادث سال ۵۱۷ به جای تنبؤ و پیش‌گویی؛ عزیز را محرّک قتل شمس‌الملک می‌شمرد (ابن‌اثیر ج ۱۰ ص ۶۱۴). قاضی خود نیز در نامه‌ی ۵۷ بند ۷۳۱ برادران مخاطب را، مقدم و ضیا نامد، در نامه‌ی ۶۵، ج ۲، بند ۲۹ پدر او را حامد می‌خواند. عماد کاتب اصفهانی پسر صفی‌الدین محمد یادشده‌ی بالا، از پدر و عموهای یادشده‌ی خود، در کتابهایش بویژه نصره‌الفترة فراوان یاد کرده‌گردد: هنگامی که عمید وزیر گوهر خاتون (دخت میراسماعیل بغانی و همسر سلطان محمد سلجوقی) مأمور بغداد شد، کمال‌الملک بر جای عمید بنشست و عزیز هموی من (عماد) معاون وی شد، او بر وزیر چیره بود. پس از جلوس محمود سلجوقی، سلطان جز با عزیز انس نداشت. پس از قتل کمال‌الملک سمیرمی در سال ۵۱۵، شمس‌الملک پنجمین پسر نظام‌الملک طوسی وزیر شد و عزیز باز هم مستوفی بود. عزیز و شمس‌الملک طوسی در عزل انوشیروان وزیر شیعی معتدل دست داشتند (بنداری، ص ۱۲۵، جلیلی، ص ۱۲۷، ۱۵۸-۱۵۹). ابن‌اثیر گوید: پس از قتل شمس‌الملک به سال ۵۱۷ هـ که به تحریک عزیز انجام یافت، شاه سلجوقی وزارت را به عزیز پیشنهاد کرد ولی او نپذیرفت، پس به درگزینی پیشنهاد نمود (بنداری ۱۲۹، جلیلی ۱۶۴-۱۶۵)، عزیز از مستوفی‌گری استعفا نمود (همانجا: ۱۷۲-۱۷۴) در سال ۵۲۰ عزیز با محمود سلجوقی به بغداد رفته و در کشاکش با خلیفه، پیروان خلیفه خانه‌ی عزیز را در بغداد غارت کردند (ابن‌اثیر ج ۱۰ ص ۶۳۷). عزیز به سال ۵۲۱ سلطان محمود را به عزل درگزینی تشویق کرد (بنداری ۱۳۵، جلیلی ۱۷۵). پس به سال ۵۲۵ درگزینی

سبب زندانی شدن عزیز و دو برادرش ضیاءالدین و صفی‌الدین محمد شد^۱ (بنداری ص ۱۳۹، جلیلی ۱۸۰-۱۸۱).

در کشاکش میان گنوسیستهای نرم طرفدار بغداد با گنوسیستهای تندرو ضد عرب که در بند ۳۶-۳ یاد شده است، وزیر درگزینی که خود چنانکه خواهیم دید به تهمت همکاری با باطنیان الموت به سال ۵۲۷ کشته خواهد شد، گاهی به انگیزه‌ی هم‌مسلمکی (گنوسیسم) با عزیز دوستی می‌نمود (بنداری ۱۱۶-۱۱۷ جلیلی ۱۵۱) و گاهی به دلیل تندروی درگزینی در ایرانگرایی از یکسو و عربزدگی عزیز، در برابر یکدیگر قرار می‌گرفتند. عماد کاتب می‌گوید: درگزینی نمی‌توانست زیانی به عمویم عزیز برساند تا هنگامی که سنجر کسی را برای بازپس گرفتن جواهرات میراث دو دخترش که یکی پس از دیگری به همسری سلطان محمود درآمده و درگذشته بودند، بفرستاد، پس درگزینی نزد محمود وانمود کرد که چون عزیز از چند و چون جواهرات آگاه است و می‌تواند سنجر را از آنها آگاه سازد؛ بهتر است عزیز به زندان رود تا در دست‌رس سنجر نباشد، پس محمود عزیز را به بهروز شحنه‌ی بغداد سپرد تا به زندان تکریت برده نگاه دارد (بنداری ۱۳۹ جلیلی ۱۸۰). عماد در جای دیگر قتل عمویش عزیز را که در ۵۵ سالگی و چهل روز پیش از قتل درگزینی رخ داد، و در زندان تکریت در حضور زندان‌بان ایوب و برادرش شیرکوه به انجام رسید، به دستور درگزینی شمرده و ایوب و برادرش را تبرئه می‌کند (بنداری ۱۵۳ جلیلی ۱۹۹، خلکان، وفیات الاعیان ج ۱ ص ۱۶۹). شاید انگیزه‌ی این تبرئه آن باشد که عماد به هنگام تألیف کتاب تاریخ سلجوقی نانخور صلاح‌الدین ایوبی در سوریه و خلیفه‌ی عرب بغداد بود (سنابرق ص ۱۰۳) و نمی‌پسندید که پدر و عموی این فرمانروا شریکِ خون عزیز عموی او باشند. عماد برای پاک‌نشان دادن دامن خاندان ایوبی فرمانروای آن روز، افسانه‌ای اعجاز‌آمیز هم می‌آورد: شیرکوه (عموی صلاح‌الدین ایوبی) به من (عماد کاتب) می‌گفت: شبی در زندان با عزیز (عموی عماد) نماز می‌گزاردم که هاتفی را شنیدم گفت: همانگونه که از عزیز طرفداری کردی، خدا تو را

۱. نام محمد در نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰ نام ضیاءالدین نیز در ج ۱، بند ۷۳۱، ح ۲ بند ۴۷ و ۴۲۵ آمده است.

عزیز مصر گرداند، و من سی و اند سال پس از آن تاریخ، از سوی برادرزاده‌ام صلاح‌الدین ایوبی فرمانروای مصر شدم (بنداری ۱۵۳ جلیلی ۱۹۹). خلکان نیز گوید: هنگام قتل عزیز، ایوب و شیرکوه پدر صلاح‌الدین ایوبی عمویش در دژ قتلگاه او حاضر بودند، (بنداری ۱۵۴ جلیلی ۱۹۸، و وفیات الاعیان ۱: ۱۶۹). انوشیروان مؤلف شیعی نرم کتاب تاریخ سلسله‌ی سلجوقی در آن کشاکش از عزیز و خلیفه حمایت می‌کند و بر محمود سلجوقی و وزیرش درگزینی تندرو تاخته گوید: او گاهی سنی‌نمایی می‌کرد تا یک علوی را بکشد و گاه شیعی‌نما می‌شد تا یک سنی را بکشد (بنداری ۱۳۷ جلیلی ۱۷۸).

چون عین‌القضات بسیاری از بندهای نامه‌ها را با جمله‌ی «ای عزیز!...» آغاز نموده است به درستی دانسته نمی‌شود که کدام از آنها اسم خاص این عزیزالدین باشد مگر در چند جا همچون: تو عزیز از من پرسیده بودی (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۳۳) و جای دگر: قزل کی؟ کامل کی؟ عزیز کی است؟ (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۷۵) و چون در جای دگر گوید: و کامل و وجیه بوالعز و برادرانت مقدم و ضیاءالدین و غلامت بزغمش (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱) پس شک نیست که او همان عزیز مستوفی عموی عماد کاتب اصفهانی باشد.

عین‌القضات نام محمد برادر عزیز را در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰) و برادر دیگرش ضیاءالدین را در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱، ج ۲، بند ۴۷ و ۴۲۵) آورده است. او از برادری دیگر به نام مقدم نیز یاد می‌کند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰ و ۷۳۱) که عماد او را یاد ننموده، در عوض عماد از برادری به نام بهاء‌الدین ابوطالب یاد می‌کند، (بنداری ۱۵۰، ۱۶۵ جلیلی ۱۹۵، ۲۱۵) که عین‌القضات از او نام نمی‌آورد.

۳۶-۲- کامل‌الدوله

او در نامه‌ی ۴۹، (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۴۷)، صدر اجل کامل‌الدوله و در نامه‌ی ۵۶ (نامه‌ها، ج ۱ بند ۷۱۴) کامل بو متصور نامیده شده و در جاهایی: برادر اجل کامل‌الدوله و گاه کامل و در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۲۲۵) برادر عزیز کامل‌الدوله خوانده شده است و بدین سان در ۱۵۹ نامه‌ی قاضی ۲۵ جا از او یاد می‌کند. بنداری: ص ۹۵، ۹۶، ۱۲۶، جلیلی ص ۱۱۹/

۱۶۰/۱۲۰، از کامل ابن کافی اصفهانی یاد می‌کند که نایب خطیرالملک میبیدی، وزیر سلجوقی شد و برادرزن او بود و سپس به سال ۵۱۷ نایب شمس‌الملک وزیر محمود، بوده است. عین‌القضات نیز در نامه‌ی یکصد و دهم می‌گوید: [چون بساط عدل بگسترند... بدانی که قزل کیست؟ و کامل کی؟ و عزیز کی؟... در خانقاه می‌باشم و کافی‌الدوله و عمر را شب و روز می‌بینم...] (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۷۵ و ۶۷۶)، عماد اصفهانی که دشمن گنوسیست‌ها است او را ناقص، بی‌فایده، درازقد، پست فطرت، از خودراضی، سخن‌چین، خوانده‌گوید [نایب وزارت او از بلایای روزگار بود، بر دیگران منت می‌نهاد که خواهرش همسر وزیر است... این هبایه (۴۱۴ - ۵۰۹) شاعر ابیاتی در نکوهش اصفهان دارد که نام کامل را نیز آورده نکوهش‌ها کرده است] (بنداری ۹۶ جلیلی ۱۲۰). عماد در باره‌ی خطیرالملک وزیر نیز گوید: او یک کلمه عربی نمی‌دانست (بنداری ۹۵ جلیلی، ص ۱۱۹: ۶). دکتر فرمنش که نامه‌های قاضی به کامل را تک تک بررسی کرده (احوال و آثار عین‌القضات، ۲۷-۳۲) از نامه‌ی ۹۹ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۰) و (تمهیدات، بند ۳۲۹) چنین می‌فهمد که کامل‌الدوله ساکن بغداد بوده است و قاضی را از تحریکات فقیهان سنی درباره‌ی ضد او آگاه می‌کرده است. او در یک نامه به قاضی نوشت که بر سر تربت اخی زنجانی (مدفون در زنجان) او را به دعا یاد کرده است. و در همین نامه عین‌القضات می‌گوید سلام تو را به برکت رسانیدم و از کامل‌الدوله می‌طلبید که در نماز آدینه او را دعا کند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۹۳).

قاضی در نامه‌های ۵۶ و ۵۷ بر کامل‌الدوله اعتراض دارد که چرا بر خلاف نظر عالمی چون عزیز خانۀ خود را وقف خانقاه کرده او نامه ۱۰۰ و ۱۴۹ را نیز که این تاریخ پنجشنبه عاشورا دارد^۱ نیز در نصیحت به کامل نگاشته که برخلاف رای عالمی وقف بر خانقاه می‌کنی تو هر چه را از خود پنهان نداری باید که از من هم پنهان نداری. تو را نشاید که با من دوال بازی کنی و خود را به طیب نه چنان نمایی که باشی تو را زیان دارد العالم بمنزلة الوالد تو را سال به پنجاه واگذارد تو هنوز بنده مخلوقی قزل را بس که

۱. و بنا بر تقویم وستفلد - قریشی این تاریخ در سال ۵۱۸ یا ۵۲۳ بوده است.

پرستیدی؟ (ج ۳، بند ۲۳۱) نه تنها خلاف کردی بلکه دیگران را بر آن داشتی که به خلاف فرمان برخاستند.

در این نامه‌ها دیده می‌شود که کشاکش میان دو گروه آزادیخواهان ایرانی (ضد عرب‌های الموتی‌گرا و ضد ترک‌های شافعی‌گرا) به درون گروه یاران عین‌القضات کشیده شده، کامل‌گنوسیست و ایران‌گرا است که خانهٔ پسرش احمد مرکز نشریات عین‌القضات بود و عزیز شافعی عرب‌گرا با وقف خانه برای خانقاه (شاید به جای مسجد) مخالف است در نامه ۱۵۶ قاضی کامل را متهم به تکبر و زدن کوس «انا ربکم الاعلی» می‌نماید. «کامل الدوله فرزندی به نام احمد داشت که از پدر دور می‌زیست (نامه‌ها، سوم، بند) شاید به هنگامی که کامل در بغداد بود، پسرش احمد در همدان می‌زیست) و چنانکه در عنوان «مرکز بخش نامه‌ها» خواهیم دید گویا این احمد مسئول بخش آن بوده است.

۳۶-۵- عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹-۵۹۷)

شماره‌ی ۱۲ نسب‌نامه، ادیب‌ترین افراد خاندان آلّه در ج ۲ زاده شده است. تاریخ‌نگار معروف اصفهانی که بیشتر آثار خود را به عربی نگاشته است. فرزند صفی‌الدین محمد م ۵۵۷. او قدیم‌ترین راویان شهادت عین‌القضات است که به هنگام شهادت وی شش ساله بوده است. عموی او عزیز مستوفی (۴۷۲-۵۲۷) مخاطب بسیاری از نامه‌های عین‌القضات است که در بند ۳۶-۳ یاد شد. نام دو عموی او، مقدم و ضیاء‌الدین در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱ و ج ۲، بندهای ۴۷ و ۴۲۵) جاودان مانده است، نام عموی چهارم بهاء‌الدین ابوطالب را خود عماد در تاریخ سلجوقیان چنانکه گفتم ثبت کرده است. پس از گرفتار شدن پدر و عمرهای عماد در جمادی ج ۲ ۵۲۵ (اثیر همان سال ج ۱۰ ص ۶۶۹) که شهادت عین‌القضات را در ۶ همان ماه در پی داشت عماد کاتب تا هفت سال در میان خاندان آلّه در اصفهان می‌زیست. چون به سال ۵۲۹ سلجوقیان ایران‌گرا، حمله‌ی سپاه بغداد بر همدان را درهم شکسته، خلیفه مسترشد را اسیر کردند، و سپس به فرمانی که به دست «امیر قرآن‌خوان» از سنجر به مسعود رسید، مسترشد در

۱۷ ذی‌قعدة ۵۲۹ به صورت ناآگاهانه به دست الموتیان کشته شد، دولتیان بغداد پس از عزاداری پسر او راشد را در ۲۷ ذی‌قعدة بر تخت پدر نشاندند و او برای جنگ با سلجوقیان ایرانگرا طرفدار آشتی با الموت به ایران آمده، با عرب‌گرایان شافعی به همکاری آغازید، پس مسعود سلجوقی ایرانگرا به کمک قیام عیاران بغداد که نوعی سازمان جوانان گنوسیست مسلمان و بیشتر ایرانی بودند، دانشمندان بغداد را، که همراه مسترشد در حمله بر همدان شرکت کرده، اسیر مسعود شده و اکنون با وی به بغداد آمده و به قدرت بازگشته بودند، همچون علی بن طراد زینبی وزیر شیعی (۴۶۲ - ۵۳۸) (طبقات اعلام شیعه سده‌ی ششم ص ۱۹۱ - ۱۹۲) و مانند ایشان را وادار کرد تا در ۱۸ ذی‌حجة ۵۲۹ راشد خلیفه را برکنار کرده مقتفی نیمه‌گنوسیست (۴۸۹ - ۵۳۰ - ۵۵۵) را بر تخت نشاندند (اثیر ج ۱۱ ص ۴۱-۴۳) لیکن راشد فتوای خلع را نپذیرفته با همکاری برخی امیران سلجوقی عربگرا که از پیش با او هم‌فکر بودند چون داوود پسر محمود (م ۵۲۶) به خوزستان رفت، و چون در آنجا سپاهیان ایرانی ایشان، به سلجوقیان ایرانگرا پیوستند، راشد (خلیفه‌ی معزول) به عرب‌گرایان اصفهان که عماد کاتب و پدر و برادرانش در میان ایشان بودند پناه آورده به توطئه‌چینی ضد صلح سلجوقی - الموتی پرداخت، پس ایران‌گرایان، اصفهان را محاصره کردند و در ۲۵ رمضان ۵۳۲ چند تن خراسانی ایران‌دوست (شاید الموتی‌گرا ناشناخته) بر خانه‌ی وی که می‌خواست در آن بخت‌بازان را بکشتند و لاشه‌ی او در شهرستان نزدیک اصفهان به خاک سپرده شد (اثیر ج ۱۱ ص ۶۲). با مرگ راشد، عرب‌زدگان اصفهان از محاصره‌ی ایران‌گرایان بیرون آمده، عماد همراه پدر و برادر کوچک او، بوبکر حامد به کاشان رفتند. پدر، ایشان را به مدرسه‌ی «مجدیه» کاشان سپرده خود با اردوی داود سلجوقی عربگرا، به ری رفت (سنا برق ص ۸) رنجهای شکست داود از عمویش طغرل در این سفر دامن خاندان عماد را نیز بگرفت، تا آنکه به سال ۵۳۳ به اصفهان رسیده از آنجا نیز به بغداد گریختند، عماد در دانشگاه نظامیه عربی آموخت و در ۵۴۳ به موصل شد، وزیر جمال‌الدین جواد که هم‌فکر عموی عرب‌گرای او (عزیز) می‌بود، او را گرامی داشت. عماد در سال ۵۴۳ به اصفهان بازگشت و در انجمن عرب‌گرایان شافعی به دانشمندی شناخته شد. او در ۵۴۵ به

همدان رفته در ۵۴۸ همراه با جمال خجندی به حج رفت و پس از بازگشت در شوال ۵۴۹ به اندیشه‌ی یک گردش کوتاه به بغداد رفت ولیکن تا ۵۵۲ در آنجا بماند (سنا برق ص ۹) عماد پس از رهایش از پیگرد سلجوقیان اصفهان به بغداد رسیده به پناه عون‌الدین یحیی بن هبیره (ز ۴۹۹ وزیر ۵۴۴ م ۵۶۰) درآمد.

۳۶- ۶- هبیره و جزیره الخضراء

گنوسیست‌نمایی عباسیان پس از آشکار شدن گرایشهای آشتی جویی سلجوقی - الموتی (- بخش ۱ بند ۲۲) بیشتر شد. گرایش گنوسیستی وزیر هبیره را نه تنها در پناه دادن به یاران دربدر شده عین‌القضات، که پس از شهادت او در همدان ۵۲۵ به بغداد پناهنده شده بودند، می‌توان دید، بلکه در جلساتی نیز مشاهده کرد که در خانه‌ی این وزیر در بغداد برای تبلیغ مسأله‌ی غیبت امام دوازدهم شیعه تشکیل می‌شد. این تبلیغات که در حدّ خود به دفع خطر امام شمشیر به دست الموتیان (دشمنان اصلی خلیفه و وزیرش هبیره) کمک می‌کرد، تا آنجا گسترش داشت که نام هبیره‌ی وزیر را در سرآغاز سند افسانه‌ی پرآوازه‌ی «جزیره الخضراء» یا جزیره‌ی صاحب‌الزمان جاودانه کرد. این داستان مکرر در بحارالانوار (ج ۵۲ ص ۱۵۹ - ۱۷۴ و شکل دیگر آن در (بحار ج ۵۳ ص ۲۱۳ - ۲۲۰) و جاهای دیگر چاپ شده است. (ذریعه ج ۵ ص ۱۰۶) احوال هبیره نیز با مدارک گوناگون آن، در قاموس الاعلام زرکلی ج ۹ ص ۲۲۲ دیده می‌شود.

۳۶- ۷- عماد در خدمت صلاح‌الدین ایوبی

عماد از طرف وزیر هبیره به فرمانداری بصره و سپس واسط منصوب شد و پس از مرگ هبیره (به سال ۵۶۰) عماد مانند دیگر یاران گنوسیست این وزیر، به دست سنیان سلفی که جانشین هبیره شدند، زندانی شد و پس از آزادی در سال ۵۶۲ به دمشق نزد نجم‌الدین ایوب بن شادی (۵۶۸) پناه جست. ایوب پدر صلاح‌الدین سردار کُرد ضد صلیبی (۵۳۲-۵۸۹) که به هنگام قتل «عزیز» عموی عماد و بزرگ خاندان آلّه در زندان تکریت فرماندار بود از آن هنگام با خاندان آلّه آشنا بود. ایوب عماد را به فرزند خود صلاح‌الدین برای دبیری فارسی و عربی معرفی کرد. عماد پس از این در خدمت

صلاح‌الدین از گنوسیسم برگشته بود و در براندازی گنوسیسم شیعی اسماعیلی از مصر و تحریل دادن آن کشور به عربان سنی سلفی تر بغداد در سال ۵۶۷ همکارها کرد و یک سده بر عمر حکومت عرب بر ایران بیفزود. باری، زشتکاری صلاح‌الدین بدین پایان نمی‌گیرد، به گفته‌ی خلکان؛ صلاح‌الدین به پسرش ظاهر که فرماندار حلب بود دستور داد تا سهروردی بزرگ، مؤسس فلسفه‌ی اشراق اسلامی را که برای بررسی فلسفه‌ی خسروانی در کوهستان کسروان از زنجان بدانجا آمده بود زندانی کرد و در ۵ رجب ۵۸۷ بکشت. رمضان شیشین، منسوب به چچنهای روسیه در احوال عماد در مقدمه‌ی «سناالبرق الشامی» گوید: نظر سیاسی روشن از عماد نیافتم، او هر بزرگ را که پناهگاه او بود چون نورالدین حاکم سوریه و صلاح‌الدین ایوبی و قاضی فاضل وزیر صلاح‌الدین برای مال‌اندوزی می‌ستود او از زیردستان نیز حمایت می‌کرد (ص ۱۲) لیکن ما با در نظر گرفتن پیشینه‌ی سیاسی او در ایران که همچون همه‌ی خاندان آل‌ه مریدان شافعی عرب زده عین‌القضات بوده که مبارزه برای گنوسیسم ایرانی اسلامی را در حمایت از عرب سنی بر ضد ائتلاف ترکان با الموتیان می‌دید و پس از شکست در ایران به عراق و سوریه آمده عرب‌زده‌تر شد. نقادان ادب عربی، طرفدار او چون صفدی و مخالف او ابن‌اثیر انشای مسجع عالی او را آمیخته با مفهوم فارسی شمرده‌اند و کتاب «البرق الشامی» او را «شاهنامه‌ی صلاح‌الدین ایوبی» خوانده‌اند (ص ۳۲) که منشی همه‌ی فتحنامه‌های آن است (سناالبرق الشامی ج و مقدمه‌ی رمضان ششین = چچن) عماد پس از دور شدن از ایران تحت تأثیر محیط سنی عرب زده‌تر شده از گنوسیسم اسلامی دوری می‌جست. خدمات وی به ایران از آن پس، از راه فرهنگ مشترک اسلامی و محدود به بخش تسنن است. عماد که فارسی‌نگار بود در نوشته‌های عربی خود مفهوم‌های شاعرانه ایرانی و بسیار کلمات فارسی مانند کلمه‌ی درگاه را به انشای عربی سوریه سده‌ی ششم وارد کرده موجب غنای زبان فقیر عربی شده است. عماد مانند دیگر شافعیان در کشاکشهایی که میان خلیفه‌ی عرب و سلجوقیان ایرانیزه شده و همدستان اسماعیلی ایشان چون وزیر سعدالملک شهید (وزیر ۴۹۸ - ۵۰۰) (نسائم الاسحار ج محدث ص ۵۴) و وزارت سلجوقی، اقبال ص ۱۵۵ - ۱۶۲ با مثنی ناسزا به این وزیر و

سه شهید هم رزم او، و نیز درگزینی شهید ۵۲۷ پیش می‌آید همه جا از خلیفه طرفداری می‌کند و مخالفت با طاغوت را شوم می‌داند او هفت مجلد «برق شامی» و ده مجلد «خریده‌القصر» را در تاریخ ادبیات عرب و دنباله‌ای برای «زینة‌الدهر» سعدی و راق خطیری (م ۵۶۸) که آن خود دنباله‌ی «دمیة‌القصر» باخوزی، و آن دنباله‌ی «یتیمه‌الدهر» ثعالبی بود نگاشت (وفیات خلکان ج ۴ ص ۲۳۵) و چنانکه می‌بینیم این سه تن نیز مانند عماد، ایرانی تبار عرب زده بودند. عماد کتاب تاریخ سلجوقی نوشیروان کاشانی (۴۵۹ - ۵۳۲) وزیر فارسی‌نگار مسترشد (۵۱۲ - ۵۲۹) خلیفه‌ی عباسی را با افزایش اندک چاشنی سنی‌زدگی از فارسی به عربی برگردانید، بدبختانه اکنون نسخه‌ی عربی و فارسی این کتاب، هیچ یک در دست نیست، و تنها کوتاه شده از عربی آن به نام «زبدۃ‌النصرة» (ذریعه ج ۱۲ ش ۱۹۵) نگاشته‌ی بنداری اصفهانی فتح بن علی (۵۸۶ - ۶۴۳) مترجم شاهنامه با انشای مسجع سنگین عربی را، هوتسما خاورشناس (۱۸۵۱ - ۱۹۴۳) بیافت و در لیدن به سال ۱۸۸۹م پخش کرد و سومین بار در سال ۱۹۷۴م به تصحیح و مقدمه‌ی کم مایه‌ی محمد عزوی و هزینه‌ی بنیاد فرهنگ ایران در قاهره (دارالرائد العربی) در ۲۸۴ ص چاپ شد.

۳۶- ۸- سه یار دبستانی

هوتسما در پیشگفتار خود بر زبدۃ‌النصرة‌ی یاد شده، مشکل ناهمسالی سه یار دبستانی را بدین سان بگشود که: سومین یار و همشاگردی خیام و صبح، نوشیروان شیعی مؤلف کتاب تاریخ سلجوقی زبدۃ‌النصرة بوده است نه نظام‌الملک سنی (به نقل جامع‌التواریخ ص ۱۱۰-۱۱۲) که نیم قرن از آن دو یار پیرتر است، نوشیروان نیز در همین کتاب (بنداری ص ۶۲ جلیلی ص ۷۵) به برخی از همکلاسیان جهانگرد خود از مردم ری اشارت دارد که قیام کرد و دژها بگشود که اشارتی آشکار به صبح دارد «زبدۃ‌النصرة» به دست دوست عزیز من شادروان محمدحسین جلیلی (۱۲۹۸ - ۱۳۵۸خ) به فارسی با انشایی نارسا ترجمه شد و به سال ۱۳۵۶ در تهران در ۳۸۶ ص چاپ و پخش شد. جلیلی فرزند شیخ هادی بن عبدالرحیم پسر عبدالرحمان کرکوتی (۱۲۲۲ - ۱۳۰۵) از

خاندان علمی بود که در ذریعه ج ۲۰ ص ۴۳، ج ۸ ص ۲۳۳، ج ۱۲ ص ۱۶۵ ج ۱۸ ص ۱۷، طبقات قرن ۱۴ ص ۱۱۰۵ یاد شده است.

من در این گفتار به صفحات این چاپ با نشان «جلیلی» ارجاع می‌نمایم. عماد احوال خود را در «برق الشامی» و کوتاه شده‌ی آن را بنداری در کتاب «سنابرق» و خلکان در «وفیات الاعیان ج ۴ ص ۲۳۳-۲۳۸» آورده‌اند.

۳۷

وزیر درگزینی انس آبادی^۱:

و به گفته‌ی عباس اقبال آشتیانی؛ قوام‌الدین ابوالقاسم زین‌الملک انس آبادی درگزینی عمادالدوله^۲. عماداصفهانی کاتب (۵۱۹-۵۹۷) افزون بر آنها نام او را ناصر بن علی^۳. و ابن اثیر (۵۵۵-۶۳۰) نام او را علی بن قاسم^۴. منشی کرمانی در ۷۲۵ او را ناصر بن حسین^۵ و خواندمیر (م ۹۴۱) وی را ناصر بن حسن خوانده است^۶.

۳۷- ۱- آغاز کار درگزینی

از کدخدایی برای علی بار حاجب محمود سلجوقی آغاز شد (راوندی، راحة الصدور ص ۱۷۰ س ۷) و به وزیري سنجر (شاه ۵۱۱-۵۵۲) و برادرزاده‌اش محمود (شاه ۵۱۱-۵۲۵) پسر محمد بن ملک‌شاه سلجوقی رسید، و در پایان به هنگامی که وزیري طغرل (م ۵۲۷)^۷ برادر محمود بن محمد بن ملک‌شاه داشت، به دستور طغرل در شاپور خراسان خرم‌آباد کشته شد (۵۲۷). این مرد گنوسیست تندرو متهم به اسماعیلی‌گری و مورد ستایش سنایی غزنوی بود^۸، هرگاه که سلجوقیان می‌خواستند از

۱. هر چند درگزینی از مخاطبان عین‌القضات در نامه‌ها نیست لیکن از آن رو که از وزیران و قدرتمندان مؤثر در روزگار شهادت عین‌القضات است در اینجا آورده می‌شود.

۲. وزارت در عهد سلاطین سلجوقی ج ۱۳۳۸ خ. ص ۲۶۵.

۳. بنداری ص ۱۴۵. ۴. ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۴۲ و ۶۸۷.

۵. نسائم الاسحار ص ۷۴. ۶. دستورالوزراء، ج سمیع نفیسی ص ۲۰۴.

۷. زامباور ص ۳۳۴ مرگ طغرل را در ۵۲۷ می‌آورد لیکن عماد آن را در محرم ۵۲۸ می‌داند (بنداری ۱۵۷، جلیلی ۲۰۵).

۸. سنایی غزنوی و قوامی رازی شاعران گنوسیست که همواره از ستایش پرهیز می‌نمودند چند ←

نیروی الموتیان بر ضد عرب بهره‌گیرند از درگزینی سود می‌جستند، او نیز برای تضعیف عربان قدرت ترکان سلجوقی را بکار می‌گرفت. عماد کاتب سنی‌مثنی‌شانه و عرب‌گرایانه گوید: انس آباد، دهکده‌یی از بخش اعلم (معرب المر) نزدیک درگزین است که مردم آن خرم‌دین و مزدکی‌اند^۱، علی پدر این وزیر از کشاورزان دانه‌دیده انس آباد درگزین بود، او پسر خود ناصر را از آنجا به اصفهان آورد تا نوشتن آموخت و کارآمدی برجسته شد، کمال سمیرمی و عزیز عموی من (عماد کاتب) نخستین بار او را به کار گماردند، و در پایان نیز عمویم به دست هم‌کشته شد (بنداری. ص ۱۱۴، جلیلی ص ۱۴۳). مورخان سنی‌زده می‌نویسند به هنگام مرگ محمد سلجوقی، پسرش محمود بدور از چشم عموی بزرگش سنجر، به جای پدر بنشست، پس درگزینی وزیر میرعلی حاجب بارشاه، که هر دو متهم به گنوسیسم حاد اسماعیلی بودند مقداری از دارایی را برده به کار برهم زدن میان محمود و عمویش سنجر پرداختند، ایشان شاه سمرقند و نیز دییس صدقه‌امیر حله را که خود گنوسیست و از لران عرب شده‌ی پشت‌کوه بود بر ضد سنجر شورانیدند و چون درگزینی به ملاحد^۲ اسماعیلی گرایش داشت سپاه امیر شیرگیر را که سلجوقیان به محاصره الموت فرستاده بودند تضعیف کرد تا از هم‌پاشید و الموتیان ایشان را نابود کردند. درگزینی، سلجوقشاه برادر محمود را همراه خطیرالملک به فارس فرستاد تا از دربار دور باشند، چون سنجر از خرابکاری ایشان در عراق آگاه شد از خراسان به طرف ری حرکت کرد و امیرعلی حاجب، سپاه محمود را آماده جنگ با او کرد، پس صدقه‌ی حله نیز با ایشان برفت و در ۱۲ جمادی یکم ۵۱۳ در ساوه جنگ درگرفت و محمود شکست خورد لیکن باز هم درگزینی پیش افتاده محمود را با عمویش سنجر آشتی داد و همراه محمود از اصفهان به دیدار عمویش سنجر به ری رفتند و سنجر محمود را به

→ قصیده در ستایش وزیر درگزینی دارند (دیوان سنایی ص ۱۰۹ - ۱۱۱ - ۱۱۴، دیوان قوامی ص ۲۴) و تاریخ وزراء قمی. ص ۱۸ نامه‌ی سنایی به درگزینی در مجله‌ی ارمغان سال ۱۸ ص ۶۲۷ چاپ شده است. ن.ک: (ذریعه ۴۷۱:۹).

۱. مزدکی بودن مردم درگزین و «آلمژ» را یاقوت نیز از نوشیروان کاشانی (۴۵۹-۵۳۲) نقل می‌کند (معجم البلدان، واژه‌ی درگزین).

ولیعهدی خود بگماشت و کمال‌الملک سمیرمی را به وزیری و علی را حاجب سالار و درگزینی را به ریاست دیوان طغرا نهاد و خود سنجر به خراسان بازگشت پس دختر خود را به عنوان همسری برای محمود فرستاد.

۳۷-۲- چیرگی درگزینی بر کارها:

عماد می‌افزاید: هنگامیکه به سال ۵۲۱ سنجر به خراسان باز می‌گشت درگزینی چند فرمان سفید امضاء از وی بگرفت تا دوری راه روند کارها را بکنند و نکشاند. نخستین جا که درگزینی از این فرمانها سود برد برای کشتن عزیز در زندان تکریت بود، یکی از آنها را به دست بهروز اخته به دژ تکریت فرستاد که نجم‌الدین (پدر صلاح‌الدین ایوبی) دژبان آنجا بود و وی پس از اندک تردید دستور را پذیرفت (بنداری ۱۵۳، جلدی ۱۹۸-۲۰۰). چشم‌گیر است که عماد کاتب مؤلف این تاریخ چون نانخور ایوبیان در سوریه و مصر بود، در اینجا می‌کوشد تا ایوب دژبان را از قتل عزیز تبرئه کند و آن را صد درصد به گردن درگزینی گنوسیست بدهد، در صورتی که خود عماد در همانجا گوید: چهل روز پس از قتل عزیز، درگزینی نیز به دست همان طغرل شاه سلجوقی عربگرا کشته شد. اگر همه‌ی سخنان این مؤرخان درست باشد، پس عزیز نیمه گنوسیست مرید عین‌القضات، به دست درگزینی گنوسیست تندرو، و این نیز خود به دست طغرل سلجوقی سنی عربگرای دشمن ایران کشته شده است، و این بدبختانه نموداری از نتیجه‌ی اختلاف درونی ایرانیان در برابر دو دشمن عرب و ترک حاکم در سده‌ی ششم بر ایران بوده است. نمونه‌ی نفوذ درگزینی در اسماعیلیان الموت آنکه: هنگامی که طغرل دستور کشتن درگزینی را داد از او پرسید: پس آن کمکها که اسماعیلیان الموت نوید دادند چه شد؟ درگزینی پاسخ گفت: گروهی از ایشان را فرستاده‌ایم دشمن تو را بکشند... سپس گزارش رسید که چند تن اسماعیلی به خرگاه آق مستقر ریخته اتابک مسعود، برادر تنی و دشمن طغرل را کشته‌اند و سپاه مسعود از همدان به سوی آذربایجان واپس نشسته‌اند (بنداری ۱۵۵ جلدی ۲۰۲). برای احوال درگزینی تاریخ گزیده ص ۴۶۴ و سمعانی و یاقوت: معجم البلدان، واژه‌ی درگزین نیز دیده شود.

۳۸

مرکز پخش نامه‌ها

عین‌القضات در نامه‌ی ۴۶ گوید: من نبشته‌ها به نزدیک فرزند احمد می‌فرستم، ندانم که را می‌دهد... نبشته‌ها را آنجا نسخه کرده‌اند... و آن مهمی که در آن کاغذپاره نبشته‌ام چنین می‌دانم که رسیده است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۰۵) از اینجا درمی‌یابیم که قاضی برخی نامه‌های ایده‌ثولزیک را که جنبه‌ی همگانی داشته به یک مرکز پخش می‌فرستاده، در آنجا نسخه‌برداری و برای کسانی نامعین از مریدان پخش می‌شده است. او در جای دیگر که به روزگار زندگانی برکت (در گذشته‌ی ۵۲۰ یا ۵۲۴) نوشته است می‌نویسد: فرزند احمد را باری دو سه دیده زین الشرف مواظبت می‌نماید. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۱ و ۵۹۲). اینک آیا این زین الشرف همان زین الدین است که در نامه‌ی قاضی به مستوفی (همانجا بند ۵۲۵) مقام وزارت دارد؟ آیا نامه‌های ایده‌ثولزیک عین‌القضات زیر نظر این وزیر گنوسیست پخش می‌شده است؟

فرمنش فرزند احمد را که نامش در پنج نامه^۱ آمده، فرزند کامل الدوله تشخیص داده ولی دور نیست که احمد فرزند عین‌القضات باشد که پدرش نامه‌های خود را به نزد او می‌فرستاد و در آنجا نسخه‌برداری و پخش می‌شده است، به ویژه که در نامه‌ی احمد غزالی به عین‌القضات او را «فرزند احمد» خوانده است (نامه‌ها: ص...) عقیف نیز عبارت نامه‌ی ۷۹ را (ج ۲: بند ۲۲۱) «فرزندم احمد» با اضافه به ضمیر اول شخص نقل کرده است (مقدمه‌ی تمهیدات: ۱۵:۷۸) باری آن که قاضی درباره‌ی وی گوید: احمد را حَقَّظَهُ اللَّهُ وَ جَعَلَهُ مِنْ عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ، باری دو سه دیدم (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۱ و ۵۹۴) ظاهراً کودک است و دور است که مسئول پخش باشد.

ولی به هر حال خانه‌ی کسی احمد نام مرکز پخش نامه‌های عین‌القضات بوده و برخی از این نامه‌ها مخاطب ویژه نداشته، و برای همگان نگاشته می‌شده است و در برخی مخاطب ویژه، بهانه بوده، و مقصود اصلی همگانند.

۱. نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۴۴۱، ۵۹۴، ۶۰۵، ج ۲: بندهای ۲۲۱، ۶۷۶.

نامه‌پراکنی از نخستین سده‌ی میلادی و سده‌ی تبلیغ و اطلاع‌رسانی گنوسیست‌ها می‌بود که نمونه‌ی آن در نامه‌های رسولان مسیح هم دیده می‌شود. در اسلام نیز این رفتار از پرسگان مانوی به سیاحتگران صوفی رسیده بود. سلمی محمدبن حسین (۳۲۵-۴۱۲) در حقایق‌التأویل از نامه‌های ابوعثمان حیری نیشابوری (م ۲۹۸) که به برادران (گنوسیست) خود می‌نوشت یاد می‌کند (تفسیر سوره‌ی اعراف، ۳۳:۷ و یونس، ۳:۱۰)، لیست بسیاری از آنها نیز به عنوان مکاتبات و مکاتیب و مکتوب و مکتوبات در ذریعه ج ۲۲ ص ۱۲۷ تا ۱۸۱ دیده می‌شود.

۳۹

پیش‌بینی شهادت

شاید هر کس که با این شور و حرارت، علیه باورهایی که تکیه‌گاه ایدئولوژیک فرمانروایان است سخن گوید، می‌تواند مانند حلاج، عین‌القضات، سهروردی اطمینان داشته باشد که به مرگ طبیعی نخواهد مرد،^۱ قاضی نیز چنین پیش‌بینی کرده می‌گوید: ندانم که سر در زبان بازم یا در قلم (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۱۱) نیز گوید: فردا باشد روزی چند عین‌القضات را ببینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند... من خود می‌دانم که کار چون خواهد بود (تمهیدات، ص ۲۳۶، ۶-۷ بند ۳۰۶ و نیز بند ۳۲۹). پس از شهید شدن قاضی نیز احساسات حق‌شناسانه‌ی گنوسیست‌ها افسانه‌هایی همانند آنچه برای حلاج ساخته بودند بر آن پیش‌بینی‌ها افزودند، چنانکه امین احمد رازی در هفت اقلیم داستانی آورده که عین‌القضات چندی پیش از شهادتش کاغذی مهر شده به مریدانش داده گفت: پس از نماز عشاء فلان شب باز کنند، این روز شهادت او بود و چون نامه را گشودند این شعر را خواندند:

ما مرگ و شهادت به دعا خواسته‌ایم	و آنکه دو سه چیز با بها خواسته‌ایم
گر دوست چنان کند که ما خواسته‌ایم	ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم

۱. من خود با اینکه در بسیاری از مسائل به ویژه درباره‌ی گنوسیسم با کسروی اختلاف بسیار دارم باید بگویم که پیش‌بینی کشتن او را از زبان خودش چندین بار شنیدم.

۳۹- ۱- پذیرش شهادت

عسیران مانند ماسینیون می‌گوید: عین‌القضات و حلاج شهادت خود را شایسته و نتیجه‌ی طبیعی آشکار کردن سرّ خدا می‌دانسته‌اند. ایشان به داستان سخنرانی حلاج در جامع منصور بغداد استناد می‌نمایند، که خطاب به مردم گفته بود: کشتن من بر شما واجب شرعی است، و سپس شمر هفت بیتي زیر را از او آورده‌اند:

أُقْتَلُونِي يَا يُثْقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

و نیز داستان نماز گزاردن حلاج در پای دار و دعا کردن برای کشتندگانش که: خدایا تو خود ایشان را بدین راه انداخته‌ای پس ایشان را ببخشا! و داستان شیخ «سیاوش» در بندهای ۲۹۹ تا ۳۰۶ تمهیدات، و نیز داستان نماز گزاردن عین‌القضات و بوسیدن چوبه‌ی دار و سخنرانی او در جامع منصور را شاهد آورده‌اند (مقدمه‌ی شکوی، ص ۲۹-۳۲). البته این سخنان به احساسات عالی شاعرانه و شور مقدس عرفانی بیشتر نزدیک است تا به حقایق زندگانی.

روند کشتن حلاج به دستور مقتدر خلیفه‌ی عباسی (۲۹۵-۳۲۰) و وزیر او حامد بن عباس (وزیر سالهای ۳۰۶-۳۱۱ هـ) را مشکویه در تجارب‌الامم، نسخه‌ی ایاصوفیه ج ۵: ۱۵۳-۱۶۱ به درازا و گسترده آورده است. (ترجمه‌ی منزوی، ج ۵، ص ۱۴۳-۱۴۱).

قاضی گوید: کامل الدولة والدین نبشته بود؛ گفت که در شهر می‌گویند که عین‌القضات دعوی خدایی می‌کند، و به قتل من فتوا می‌دهند. ای دوست اگر از تو فتوا خواهند، تو نیز می‌ده! همه را این وصیت می‌کنم... من خود این قتل به دعا می‌خواهم... (تمهیدات، بند ۳۲۹).

۴۰

دفاعنامه‌ی عین‌القضات

چون بررسی کتابچه‌ی شکوی‌الغریب را برای شناخت عین‌القضات سودمند دیدم چکیده‌ی آن را در چند سطر در اینجا می‌آورم:

قاضی این کتابچه را به عنوان دفاعنامه یا شکایتنامه علیه ستم حاکم به زبان تازی در یکی از زندانهای عراق نگاشته است. این رساله نخستین بار در مجله‌ی آسیایی پاریس: *Journal Asiatique* Mase 1930, Paris, P. 25-67.

به کوشش محمدبن عبدالجلیل پخش شد، سپس عقیف عسیران آن را در تهران در مجموعه‌ی *مصنّفات عین‌القضات* در ۵۲ ص + ۳۸ ص مقدمه به سال ۱۹۶۲ م پخش کرده است. سپس به خامه‌ی دکتر قاسم انصاری به فارسی گردانیده و به سال ۱۳۶۰ خ در ۹۸ ص چاپ شده است.

۴۰- ۱- محتوای دفاعنامه

قاضی این شکایتنامه را با یک شعر تازی آغازیده که معنی آن چنین است: ای مردم! آیا شایسته است هر آمد و شد من زیر دید با نگهبان باشد؟ سپس او دانشمندان بزرگ جهان را مخاطب نهاده از رنج زندان و جدایی از خویشان و دوستان همدان و دوری از اروندکوه و ماوشان یاد نموده است.

از اشعار مجنون لیلی، بشار (شاید همان بشار برد، زندیق کشته‌ی ۱۶۷ هـ / ۷۸۶ م) و ابن حجر و طهمان و اشعار خود و جز آنان آورده است. او می‌گوید: برخی از علمای عصر، خدا توفیقشان دهد و کینه از دلشان بزدا یاد، جمله‌هایی پراکنده را، از کتابچه‌ای که من در زمان کودکی (شکوی، ص ۲۶: ۱۹) بیست سال پیش نگاشته بوده‌ام درآورده مرا متهم کرده‌اند (شکوی، ص ۷). چون قاضی من خود را نیز در این هنگام سی و سه ساله آورده (ص ۴۰: ۷) اگر تولد قاضی به سال ۴۹۰ هـ باشد، پس تألیف شکوی در ۵۲۳ هـ، دو سال پیش از مرگ او خواهد بود و باید رساله‌ی مورد اتهام را در سن سیزده سالگی به سال ۵۰۳ نگاشته باشد. برخی جمله‌های مورد تهمت آن کتابچه را که قاضی در این شکایتنامه می‌آورد، دارای مضمونهای فلسفی و گنوسیستی عالی است^۱ و نشانه‌ی استعداد ادبی و فکر عین‌القضات از دوران کودکی می‌باشد که چنان چیرگی بر زبان تازی بدو داده است! قاضی می‌گوید: معنی کلمات مبهم هر کس را باید از گوینده

۱. شکوی الغریب: ۲۷: ۲-۴.

پرسید، نه از دشمن او (شکوی، ۴:۱۰). تصوّف نیز مانند هر علم دیگر اصطلاحهایی دارد که تنها اهل آن می‌فهمند و معنی آن را باید از ایشان، نه دیگران، پرسید (شکوی، ۶:۲۶).

۲۰-۲- موارد اتهام دوری از تسنّن

عین‌القضات در شکایت‌نامه‌ی بالا موارد اتهامی را که فقیهان علیه او در آن کتابچه یافته بودند چنین آورده است: ۱- نبوّت طوری ورای عقل دانسته شده، یعنی از راه عقلی قابل اثبات نیست (شکوی ص ۹:۶) ۲- خدا «کلّ جهان» و مصدر وجود خوانده شده است. ۳- جهان جاودانه دانسته شده است (شکوی، ص ۱۰:۹) ۴- علم خدا به جزئیات نفی شده است (شکوی، ۱۱:۱۰). ۵- رابطه‌ی پیرو مرید همانند (اصل تعلیم اسماعیلی، نیاز به امام معصوم بیان شده است (شکوی ص ۱۰:۱۳). ۶- ناشایستهایی جز نگارش آن کتابچه نیز به عین‌القضات نسبت داده بودند (شکوی، ص ۱۱:۱۲). ۷- او ادعای نبوّت کرده است (شکوی ص ۱۴:۳ تا ۱۷:۳۳). ۸- او گفته است که: کنه ذات خدا را انبیا نیز درک نکنند (شکوی، ۱۸:۳۳). قاضی برای دفاع از هر یک از این چند تهمت جمله‌هایی همانند آنچه در کتابچه آمده از غزالی، خلدی، اسراری، خرّاز، ذوالنون، یحیی بن معاذ، جنید، واسطی و صوفیان دیگر آورده که همان معنی را می‌دهد و کسی بدیشان اعتراض نکرده است و چنین نماید که اتهام عین‌القضات چیزی بیش از «تصوّف» است، زیرا که سلجوقیان برخلاف عربها، تصوّف و گنوسیم دور از «رفض» را پذیرفته بودند و عین‌القضات خود را پیرو تصوّف می‌خواند (ص ۶:۹) قاضی در این شکایت‌نامه صدها اصطلاح از علوم گوناگون حساب، هندسه، نحو، صرف، عروض و منطق... یاد می‌کند و لیستی از نام بیش از یکصد صوفی سخنور که شش تن آنان از زنان اند و همگی پیش از سده‌ی چهارم می‌زیستند می‌آورد، و نیز سیزده تن نگارنده‌ی صوفی را یاد کرده است. او می‌گوید: نخستین کسی که به لقب صوفی شناخته شد عبدک صوفی^۱ در سده‌ی سوم

۱. برای شناخت عبدک صوفی گرگانی، ان. ک. نجاشی، ص ۲۷۱، طوسی ش ۸۰۸، قهپایی، ۲۷۵:۵ و ۱۶۴:۷.

بوده است (شکوی: ۱۷). فراهم کردن این همه آگاهی در زنجیر زندان (شکوی: ۱۴:۳۰) نشانه‌ی استعداد فوق‌العاده‌ی این شهید مرد است که بی‌گمان آثار وی مورد استفاده‌ی عطار و جامی و دیگران بوده است. عین‌القضات در اینجا می‌گوید: دشواری‌هایی در سنت هست که جز از راه «شطح» شناسی صوفیانه بازشدنی نیست (شکوی: ۱۵:۳۱، ۳:۳۲). سپس او نمونه‌هایی از «شطح اندازی» صوفیان بنام را آورده، در پایان گوید: سخن عاشقان شنیدنی است نه گفتنی! (شکوی: ۴:۳۶). سپس می‌گوید: در کلام الله کریم نیز کلماتی متشابه هست که گمراهان آنها را گرد آورده به رخ مسلمانان کشند (همانجا ۱۲:۳۶). ایشان می‌گویند: اگر او پیامبر می‌بود، خدا را در قرآن جسم نمی‌انگاشت (همانجا ۸:۳۷). اگر ملحدی بپرسد: چگونه شما ادعای پیامبری را از کسی می‌پذیرید که می‌گوید: خدا گرسنه، بیمار، خشمگین، خشنود می‌شود، خنده می‌کند، مهر و کین می‌ورزد، وام و صدقه دریافت می‌کند، صورتی همچو آدمی دارد، بالا و پایین می‌آید، چشم، گوش، دست، انگشت دارد؛ گوییم: این واژه‌ها را باید همراه با قرینه‌ی جمله‌ی [لیس کمثله شیء] در نظر گرفت (شکوی ۱۳:۳۸). دشمنان من نیز سخنان مرا این گونه به دور از قرینه تفسیر کرده‌اند. دشمنان به من رشک می‌ورزند که من در کودکی کتابها نگاشته‌ام که بیست و پنج سالگان آن را در نمی‌یابند (همان ۱۳:۳۹). در اینجا وی لیستی از نامهای هشت کتاب خود آورده گوید: *زبدة الحقایق* را که آخرین کتاب من است در سن بیست و چهار سالگی نگاشتم و اکنون سی و سه سال دارم (همانجا ۷:۴۰). ولی ما می‌دانیم که عین‌القضات تمهیدات فارسی را که بی‌پرده‌ترین بیان از مشرب گنومیسیم اسلامی خود را در آن گنجانده، در شب آدینه نهم رجب به پایان رسانیده و عسیران، از روی تقویم و مستفلد آن را با سال ۵۲۱ برابر کرده است (عسیران، مقدمه‌ی تمهیدات، ص ۱۷ و ۶۹)، و مستفلد، ترجمه‌ی قریشی ص ۱۰۵). پس گویا عین‌القضات به صلاح خود ندیده بود که در دفاعنامه‌ی خود، از آن کتاب تند یاد کند!

→ محمدبن طاهر مقدسی. ص ۵۰۷، *انساب سمعانی*، ج لیدن، ۱۸۶۵ م، در ماده‌ی عبدک، خود و نواده‌اش محمدبن علی بن عبدک، جرجانی شیعی معرفی شده‌اند و کتابی در تفسیر بدو نسبت داده‌اند. (ذریعه ج ۲ ش ۱۱۸۷، طبقات اعلام شیعہ قرن ۴ ص ۲۹۰).

۴۰-۳- اعتقادنامه‌ی عین‌القضات در دادگاه بغداد

قاضی در پایان شکوی الغریب ص ۴۲-۴۸ سه فصل اعتقادنامه نگاشته، در آن خود را در باورهای نقلی یک سنی صددرصد سلفی نشان داده است!^۱ خردگرا بودن، موارد اتهام عین‌القضات و سنی‌نمایی او در دفاعنامه‌ی شکوی الغریب به روشنی نشان می‌دهد که او از سوی فقیهان سنی دربار زیر پیگرد بوده و به دست ایشان کشته شده است. سلجوقیان برای خوش خدمتی به بغداد، عین‌القضات را به اتهام باطنی‌گری یعنی گنوسیسم به اضافه‌ی «رفض» و الحاد به دست درگزینی کشته و یک سال بعد خود درگزینی را نیز به همین تهمت کشتند.

۴۰-۲- چند دفاعنامه

یاقوت در واژه‌ی «اروند» از معجم البلدان گوید: عین‌القضات در نامه‌ای که از زندان به مردم همدان نگاشت، این دو بیت را سروده است:

ألا ليت شعري هل تری العين مرة ذری قلتي اروند من همدان
بلاد بها نیطت علی تمایمی و اُضغث من عُقائنها بلبان

= آیا بار دیگر، چشمان من دو قلّه‌ی اروند را در همدان خواهد دید؟ آنجا سرزمینی است که نهاد من در آن جا رویده و از پستانهایش شیر نوشیده‌ام! این دو بیت اکنون در شکوی الغریب، چ عسیران، ۱۳۴۱ خ دیده نمی‌شود ولی پنج بیت هموزن و قافیه‌ی آن در آنجا (ص ۳-۴) آمده، به طهمان بن عمرو شاعر افسانه‌ای عرب^۲ نسبت داده

۱. ن. ک: «مذهب عین‌القضات» بند ۲۵ و «تکامل مذهب در نظر عین‌القضات» بند ۳۳.

۲. طهمان بن عمرو از شاعرانی است که عربها در سده‌ی دوم و سوم هجری، برای معارضه با دعوی شعوبیان ساخته، به دوران جاهلیت عرب نسبت دادند. شعرهای منسوب به این شاعران افسانه‌ای را حماد راویه و جاحظ و مانند ایشان از ایرانیان که به خدمت عرب درآمد بودند می‌ساختند، و طاهای حسین، رئیس دانشکده‌ی ادبیات قاهره، این موضوع را در کتاب الادب الجاهلی پی گرفته است. البته شونیستهای عرب چند کتاب در ردّ بر نظر طاهای حسین نگاشته و به هزینه ثروت سرشار عرب اوپک پخش کردند، و یکی از آنها نیز به فارسی ترجمه و چاپ شد، تا آنجا که طاهای حسین را مجبور کردند بسیاری از حقایق آن را در چاپهای بعدی این کتاب پس بگیرد و برخی را یکتلی فراموش کند. دیوان

شده است. پس شاید بتوان حدس زد که یاقوت این دو بیت را از دفاعنامه‌ای دیگر از قاضی دیده بوده است، بویژه با آشکار شدن آنکه قاضی دو سال پس از نگارش شکوی‌الغریب زنده بوده و از زندان بغداد آزاد شده و موارد اعتراض برخی قرار گرفته که نامه‌ی ۹۸ را در پاسخ نگاشته است. ن.ک: واپسین اثر و آخرین نامه‌ی او ص ۱۳ پس می‌توان گمان برد که بخشی از رساله‌ی «شکوی» در بیرون زندان پس از بازگشت از بغداد به همدان بر آن افزوده شده باشد.

۴۰-۵- آزادی از زندان و بازگشت به همدان:

اتهام بزرگ عین‌القضات در دادگاه اعتقاد به معلم معصوم بود (شکوی‌الغریب، ص ۱۱، ص ۱). او، در این مسئله، غزالی را نیز بر خطا و «مقصر» می‌خواند (نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۱۵، ص ۱۳). لیکن گرایش مذهبی یاران او، به ویژه خاندان «آله» در کشاکش یک قرن حنفیان وابسته به دولت ترکمانان سلجوقی و شافعیان وابسته به خلیفه‌ی عرب وی را ناخواسته در کنار شافعیان قرار می‌داد و از این رو با رافضیان الموت و دست‌های پنهان ایشان در دستگاه سلجوقی، چون درگزینی، در تضاد قرار می‌گرفت. لیکن شافعیان وابسته به خلیفه نیز عین‌القضات را باطنی و ملحد و حلولی می‌شمردند و، هنگامی که سلجوقیان او را دست بسته به بغداد فرستادند، با همه‌ی تظاهر به مسلمان شافعی بودن در دادگاه بغداد، از او حمایتی نشان داده نشد. حتی نوشیروان کاشانی (۴۵۹ - ۵۳۲)، وزیر دوازده امامی خلیفه، که عین‌القضات را از اولیا می‌شمرد (بنداری، ص ۱۳۸؛ جلیلی، ص ۱۷۸)، نتوانست یا نخواست از او دفاع کند. یگانه کمکی که هم‌مذهبانش به او کردند آن بود که او را، به ظاهر آزاد، به همدان بازگردانیدند و او توانست نامه‌ی ۹۸ و نامه‌ی ۱۵۰ را بنویسد. بدبختانه این بازگشت به ایران هنگامی رخ داد که شافعیان، به تحریک خلیفه، برای جلوگیری از آشتی و همکاری سلجوقیان با الموتیان دست به

→ ساختگی طهمان، افسانه‌ای، گردآوری ابوسعید حسن بن حسین سُکری (۲۷۵-۲۱۲ هـ)، با مقدمه‌ی انگلیسی و تصحیح ویلیام ربط در لیدن ۱۸۵۲/۹ م، در ضمن یک مجموعه چاپ شده است (معجم‌المطبوعات سرکیس، ص ۱۲۴۷ و ۱۹۶۷) باید متن آن را دید تا آشکار شود که قاضی چگونه از آن اقتباس یا پیروی کرده است!

خشونت زده بودند. آنان، به سال ۵۲۳ (دو سال پیش از شهادت عین‌القضات)، نماینده‌ی الموت به نام خواجه محمد ناصحی شهرستانی را، که از سوی بزرگ کیا امید برای بستن قرارداد صلح با سلطان محمود سلجوقی به اصفهان آمده بود، کتلتند (زبدة الحقائق، ص ۱۷۴؛ جامع‌التواریخ، چاپ مدرس - دانش‌پژوه، ص ۱۴۰؛ برای شروط سه‌گانه‌ی این صلح، ن. ک. جامع‌التواریخ، ص ۱۲۳؛ زبدة الحقائق، ص ۱۵۹، افسست ص ۶۸) قاضی در نامه‌ی ۱۵۰ که تاریخ احتمالی آن ۵۲۴ یک سال پیش از شهادت قاضی است، از خلافتی که میان مرید او (مخاطب آن نامه) با مخدوم خود شرفشاه (ظاهراً سلجوقی) رخ داده اظهار خرسندی می‌نماید و خواهان تشدید آن است. در چنین شرایطی که سلجوقیان خاندان آلّه را سنگِ راهِ صلح سلجوقی - الموتی دیدند، درگزینی، به فرمان محمود، عزیز مستوفی بزرگِ خاندانِ آلّه، را با شیرگیر (انوشکین) و پسر او، عمر، در جمادی‌الآخره ۵۲۵ بازداشت کرد. عزیز را (شاید از ترس نفوذ خاندانش) زنده به زندان تکریت فرستاد و شیرگیر و پسرش، عمر، را در همین ماه به قتل رساند (ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۶۶۹).

به یاد آوریم که شیرگیر و پسرش، عمر، دو سردار خلیفه بودند که در سال‌های ۵۰۳-۵۱۱ الموت را در محاصره داشتند و کشتار مردم بی‌گناه آن دره و غارت دارایی ایشان، که در جامع‌التواریخ (چاپ مدرس - دانش‌پژوه، ص ۱۲۶ و ۱۳۲) و زبدة‌التواریخ (ص ۱۶۷-۱۷۳) گزارش شده است، هیچ‌گاه فراموش نشده بود.

ابن‌اثیر نمی‌گوید آیا قتل شیرگیر و پسرش، عمر، (دو جلاد الموتیان) در جمادی‌الآخره ۵۲۵ همراه با شهادتِ عین‌القضات در روز ششم رخ داده است یا نه. پس می‌توان با کمالِ دردمندی گمان برد که دومین گرفتاریِ عین‌القضات پس از آزاد شدن از بغداد و بازگشت به ایران و پس از نوشتن نامه ۹۸ (نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۵۵) در همین پیش‌آمد رخ داده باشد و قاضی صوفی وارسته متنفذ از سیاستِ بغداد و ترکان گرفتارِ بدبینیِ سلجوقیان و متهم به عرب‌زدگی شدیدِ خاندان «آلّه» شده باشد.

۴۱

شهادت عین‌القضات

عماد کاتب اصفهانی (۳۶-۷) در کتاب دیگرش *خریده‌القصر احوال* و چگونگی شهید شدن عین‌القضات را آورده است. او انگیزه‌ی مرگ این شهید را فتنه‌انگیزی ابوالقاسم درگزینی، وزیر سلجوقیان، بر ضد عین‌القضات در میان درباریان و فراهم کردن محضری با فتوای متشرع نمایان و فرستادن آن به بغداد دانسته گوید: عین‌القضات میانجی اصل، همدانی زیست، دوست باوفای عموی من صدر شهید [عزیز] بود، هنگامی که عموم بیچاره شد درگزینی بر کشتن او توانایی یافت. عین‌القضات نمونه‌ی تیزهوشی و دانشمندی بود، آفتاب، پس از مرگ غزالی بر فاضل تراز وی نتابید، عین‌القضات در نگارش‌های عربی خود به راه غزالی می‌رفت، عالم نمایان بر وی رشک برده، کلماتی را از کتابهایش بیرون کشیده، جدا از جمله‌بندی بدان معنی داده، به او تهمت زدند، وزیری پست خو، وی را دست بسته به بغداد فرستاد تا راهی برای هذر بودن خویش بیابد، و چون نتوانست وی را به همدان بازگردانید و با کمک یارانش با عین‌القضات آن کردند که جهودان با عیسی کردند و به شب چهارشنبه ششم جمادی دوم ۵۲۵ به دارش کشیدند. چون عین‌القضات به پای چوبه‌ی دار رسید، آن را در آغوش گرفته این آیت قرآنی بر خواند: «ستمکاران خواهند دانست که به چه سرنوشت دچار خواهند شد (قرآن ۲۶: ۲۲۷) (چکیده از نسخه‌ی دستنویس *خریده‌القصر*. عماد کاتب اصفهانی. نقل از مقدمه‌ی عقیف عسیران بر شکوی‌الغریب. ص ۲ مس ۳).

منشی کرمانی ناصرالدین به سال ۷۲۵ چگونگی شهادت عین‌القضات را، پس از آوردن دو قطعه شعر که میان درگزینی و عزیز به عنوان دو کارمند معارض یکدیگر در دربار سلجوقی، داد و ستد شده است، چنین می‌آورد: عین‌القضات همدانی را که علامه علمای وقت بود به سبب تهمتی که در باب عقیدت، علمای روزگار بر وی بستند، بر در مدرسه‌ای که آنجا تدریس می‌کرد، (به دستور وزیر درگزینی، ناصر بن حسین) بیاویختند (نسائم الاسحار. ج محدث ارموی دانشگاه تهران ۱۳۳۸ خ ص ۷۶). خواندمیر م ۹۴۱ در دستور وزرا چ سعید نفیسی ص ۲۰۴ همین گفته‌ی منشی کرمانی را تکرار نموده جز

اینکه پدر درگزینی را بجای حسین، حسن نامیده است.

آقای فرمتش از «طرائق الحقایق» و «ریاض العارفین» و «ریاض العلما» چنین می‌آورد: گویند شخصی بنام بدیع متکلم(?) برخی عبارتهای قاضی را مخالف شرع دانسته باعث قتل او را فراهم کرد (از احوال و آثار عین‌القضات. ج تهران ۱۳۳۸ خ ص ۶۸ - ۶۹) لیکن من به نام بدیع متکلم در ریاض العلما چاپ ناقص هفت جلدی قم برنخورده‌ام.

برای روشن شدن انگیزه‌ی مرگ این شهید دودستگی درونی گنوسیستها، چند کلمه در شناخت این دو دسته می‌آوریم:

عماد کاتب اصفهانی کهن‌ترین روایت‌کننده‌ی شهادت قاضی، برادرزاده‌ی عزیزالدین مرید عین‌القضات است (ن. ک. بندهای ۳۶ - ۳ و ۳۶ - ۷) او خود از یک خاندان گنوسیست مسلمان نو سنی ایرانی همکار دربار ایوبیان کرد گنوسیست مسلمان سنی زده‌ی پیرو محمد غزالی است، که حیل‌گریهای خلیفگان بغداد، توانست گنوسیسم حاد فاطمی مصر را به سال ۵۶۷ هـ به دست آنان براندازد.

درگزینی، ابوالقاسم انس آبادی وزیر نیز از خاندان گنوسیست حاد است که به سال ۵۲۷ هـ دو سال پس از قتل عین‌القضات، خود به اتهام همکاری با باطنیان گنوسیست الموت کشته شد (ن. ک. بند ۳۶ - ۶).

جنبش الموت در سده‌ی ششم هجری نیرومندترین جنبش ایرانی ضدعرب بود که به سلاح ایده‌نولوژیک گنوسیسم حاد اسلامی مجهز بود و می‌توانست در همان سده سلطه‌ی عرب را از ایران براندازد، ولی خلیفگان بغداد با گشایش مدارس نظامیه در برابر حوزه‌های علمی الموت و ازهر اسماعیلی در قاهره و استفاده از آثار نگارنده‌های دورگه‌ی محمد غزالی (۵۰۴-۵۰۵ هـ) میان گنوسیستها دودستگی انداختند. گنوسیسم سنی زده‌ی غزالی توانست دربار بغداد را پذیرای گونه‌ای گنوسیسم ظاهری سازد و برخی گنوسیستهای گرد ایرانی، چون خاندان ایوبی را سنت پذیر کنند، و بدین شیوه او حکومت عباسی را برای برخی از ایرانیان، به مدت یک قرن و نیم دیگر، تحمل پذیر کرد. در این

مدت عباسیان توانستند با تظاهر به گونه‌ای گنوسیسم نرم و ظاهری^۱، میان گنوسیست‌ها دودستگی بیندازند و گنوسیست‌های نرم عرب زده‌تر را، بر ضد تندروان به جنگ کشانند. اوج کشاکش میان این دو گروه گنوسیستی به صورت براندازی گنوسیست‌های فاطمی در مصر به دست همین کردان ایوبی به سال ۵۶۷ هـ دیده می‌شود. در چنین دورانی است که عین‌القضات گنوسیست نرم به اتهام باطنی‌گری حاد کشته و پس از دو سال، عزیز مرید عرب‌گرای عین‌القضات نیز کشته و پس از چهل روز، وزیر درگزینی به همین اتهام باطنی‌گری کشته می‌شود. عماد اصفهانی پیوند درگزینی را با باطنیان چنین گزارش می‌دهد که: چون نوشتکین شیرگیر، الموت را در میان گرفت و نزدیک بود آن را بگشاید، درگزینی جلو این کار را بگرفت و نوشتکین را به کشتن داد. ولی ابن اثیر می‌گوید: نوشتکین به سال ۵۱۱ هـ الموت را محاصره کرد، لیکن شکست خورد و الموتیان اردویش را چپاول کردند. سپس به سال ۵۲۵ هـ گوید: در جمادی دوم شیرگیر (نوشتکین) با پسرش عمر کشته شدند. او نمی‌گوید که این پدر و پسر همراه عین‌القضات در یک روز کشته شدند یا جدا از او!

۴۱- ۱- قبر عین‌القضات

فوطی (۷۲۳-۶۴۲) پس از بیان دارکشیدن عین‌القضات در همدان در ج ۷ ص ۵۲۵ گوید: اکنون گور او در همدان زیارتگاه است و من به هنگامی که به همدان رفتم در آنجا بزیستم. (مجمع‌الآداب ج مصطفی جواد بغداد ۱۹۶۳ م، ص ۱۲۳۰-۱۲۳۲)

یکی از اعتراض‌های میرمخدوم شریفی^۲ م ۹۹۵ نواده‌ی میرسید شریف جرجانی

۱. که نمونه‌ی آنها در ساختن و بخش داستان‌هایی چون «جزیره‌الاحصرا» (بند ۳۶- ۶) و ساختن در و پنجره با امضا و تاریخ ۶۰۶ هـ برای غیبتگاه امام دوازدهم (ع) و در پایان، صلح خلیفه سنی کهنه‌کار بغداد با امام نوسنی الموت به سال ۶۰۷ هـ دیده می‌شود. اصطلاح نویسنده در سده ششم در سراسر کتاب نقض عبدالجلیل رازی برای آن شیعیان به کار رفته است که از تشیع به تسنن ارتداد یابند.

۲. میرمخدوم ابوالفتح پسر محمدعلی ازخاندان علم و فلسفه و گنوسیسم اسلامی ایران و از نوادگان میرسیدشریف گرگانی (۷۴۰-۸۱۶) بود. مادرش دخت قاضی جهان سیفی م ۹۶۰ صدراعظم شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴) و خودش اندرزگوی مسجد حیدری فزویین بود، چون گاهی سنی‌زدگی از خود

در کتاب نواقض الروافض بر ایرانیان دوران صفوی، آن است که اینان قبر عده‌ای از بزرگان را ویران کردند مانند عین‌القضات، بیضاوی^۱ و ابواسحاق کازرونی. از طرف ایرانیان نیز چندین رد بر این کتاب نوشته شده است (ولی به هر حال معلوم می‌شود که تا دوران صفوی گورگاه عین‌القضات مشخص بوده است. ن.ک. ذریعه ج ۲۴، ش ۱۵۱۲، ص ۲۹۱ و ذریعه ۱۰: ۲۳۳، ش ۷۲۸ و مصائب النواصب تألیف قاضی نورالله شوشتری شهید (۹۵۶-۱۰۱۹ هـ) در ردّ نواقض الروافض یاد شده، ترجمه‌ی میرزا محمدعلی مدرس چهاردهی، ج اسلامیة، تهران ۱۳۶۴ هـ، ص ۱۴۱ و ۲۴۵.

➤ نشان می‌داد شاه تهماسب از نزدیک کردن او پرهیز می‌نمود. چون شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۵) بر تخت نشست و سنی‌گری آشکار کرد میرمخدوم را به وزیر برگزید و به کشتار و کور کردن بزرگان شیعه پرداخت، کتابهای شیعه را یازداشت کرد، هنر نقاشی و شعر و موسیقی و شعار دادن بر ضد طاغوت‌های عرب را تحریم نمود. و چون مردم گنوسیست مسلمان ایران از رفتار وی برآشفند، شاه از بیم مردم مخدوم را به‌کنار و زندانی کرد و گناه سنی‌گری خود را به گردن او نهاد، ولی شاه در ماه رمضان همان سال به فجایع درگذشت تا آنجا که برخی گشتند زهرحور شده است. چون خدا بنده (۹۸۵-۹۹۶) بر حای او بر تخت نشست مخدوم را با زندانیان سیاسی دیگر آزاد کرد و او به عثمانیان پناهنده شد و از سوی آنان به سمت قاضی طرابلس شام، سپس مکه گمارده شد و به سال ۹۹۵ درگذشت. او که آلت دست سیاست ترکان بر ضد ایران شده بود به تیز کردن سلاح ایده‌نولوژیک خلیفگان ترک سنی بر ضد ایران و مذهب تشیع پدرانیش پرداخت و کتابها نگاشت که «نواقض الروافض» یکی از آنها است و از سوی ایرانیان سه ردیه بر این کتاب میرمخدوم نوشته شد (ذریعه ج ۲۴، ش ۱۵۱۲، طبقات، سده دهم، ص ۱۷۶ و ۲۴۵) از عالم‌آرای عباسی ۲۱۰ و مقاله فزونی مجله «ایران زمین» ۵۷: ۱ و مقاله مهدی تدین، مجله معارف، شماره ۳، سال ۲ - آذر ۱۳۶۴ خ، ص ۱۰۵.

۱. گورگاه بیضاوی (... - ۶۸۵) عبدالله بن عمر در لغتنامه دهخدا در چرنداب تبریز دانسته شده است.

۴۲

پایانه‌ی بخش یکم

سالشمار

پیشامدهایی که کمابیش در زندگانی و
اندیشه‌های عین‌القضات اثر می‌داشته است:

۴۸۵: نظام‌الملک مؤلف سیاست‌نامه (زاده‌ی ۴۰۸) که به تازگی ملک‌شاه او را برکنار کرده بود به دست یک فدایی الموتی کشته شد و یک ماه بعد ملک‌شاه به گونه‌ای مشکوک درگذشت. گفته می‌شد که قتل نظام‌الملک با اشارت ملک‌شاه بود (خلکان ج ۱ ص ۳۹۵-۳۹۸) و مرگ ملک‌شاه با زهری بود که مقتدی خلیفه بدو داد. زیرا که خلیفه و غزالی ترکان خاتون را فریفته بودند که محمود کودک ترکان خاتون را به جای برکیارق ولیعهد ملک‌شاه کنند و در عوض لقب سلطنت از محمود حذف شود، تا قدرت سلجوقیان در برابر خلافت ضعیف شود. مخالفت نظام‌الملک که طرفدار برکیارق بود با این نقشه اسباب قتل او را فراهم ساخت. و چون ملک‌شاه می‌خواست مقتدی خلیفه را برکنار کند و پسرش جعفر را که از دختر ملک‌شاه داشت به خلیفگی بگمارد به زهر مقتدی کشته شده است. لیکن قیام سلجوقیان ایرانی شده در اصفهان و به تخت نشاندن برکیاروق توطئه خلیفه و غزالی را برهم ریخت و موجب شد که غزالی به نام حج از بغداد بگریزد (فرار از مدرسه ص ۶۸) و چنانکه در کشاکشهای خلیفه با سلجوقیان خواهیم دید همیشه شافعیان عربزده طرفدار خلیفه و حنفیان طرفدار سلجوقیان ایرانی‌زده شده بودند، و عین‌القضات ناخواسته با مریدانش خاندان آلّه نیز در شمار شافعیان است.

۴۹۰: تولد عین‌القضات در شهر همدان بنا بر گفته‌ی فوطی در مجمع‌الآداب فی

معجم‌اللقاب ج دکتر مصطفی جواد بغداد - دمشق ۱۹۶۳ م ص ۱۱۳۰-۱۱۳۲ که درست همین است نه سال ۴۹۲.

۴۹۲: تاریخ تولد همو در همدان بنا به نقل دکتر رحیم فرمیش از مجله‌ی ژورنال آسیاتیک سال ۱۳۹۰ ص ۶ که به نظر من درست نیست؟

۴۹۷: آشتینامه‌ی سلجوقیان. کوششهای مستظهر خلیفه (۴۸۷ - ۵۱۲) برای شعله‌ور داشتن جنگ میان سلجوقیان شکست خورد و آشتی‌نامه‌ای در این سال امضا شد، که در این آشتینامه اختیارات خلیفه‌ی عرب محدود به حق الله (مذهب) شده، حق الناس (سیاست) در میان سه برادر پسران ملکشاه سلجوقی (زادن ۴۴۷، جلوس ۴۶۵، مرگ ۴۸۵) چنین تقسیم شد:

برکیاروق فرمانروای عراق، محمد فرمانروای آذربایجان، سنجر فرمانروای خراسان (منتظم ابن جوزی ج ۹ ص ۱۳۹، ابن اثیر ۳۶۹:۱۰) یاد بیاوریم که تفکیک حق الناس سیاسی از حق الله (مذهب) در زمان آل بویه چنان بود که حق الناس به دست دولت بویه، و حق الله سنی به دست خلیفه و حق الله شیعه با مجتهدان زمان؛ صدوق (م ۳۸۱) و مفید (م ۴۱۳) بود، لیکن چون بعد از سنی شدن و سقوط آل بویه (سال ۴۴۷) که شیعه از رسمیت افتاده بود، در این آشتینامه نامی نداشت.

۴۹۸: برکیاروق (۴۷۱ - ۴۸۵ - ۴۹۸) که در آشتینامه‌ی ۴۹۷ جانشین پدرش ملکشاه و فرمانروای عراق شناخته می‌شد در دوم ربیع دوم درگذشت. و پسرش ملکشاه دوم در ۲ ربیع دوم - ۴۹۸ بجای پدر نام سلطنت گرفت (ابن اثیر ۳۸۰:۱۰) و در ۲۳ ج ۴۹۸ به دست پسرعمویش محمود سلجوقی (۵۱۱ - ۵۲۷) پسر محمد بن ملکشاه اول برکنار شد.

۵۰۳: محرم، تولد طغرل (۵۰۳ - ۵۲۷) برادر محمود، پسران محمد پسر ملکشاه سلجوقی. طغرل به اتابکی شیرگیر انوشته‌کین که مالک آبه، ساوه و محاصره‌کننده و جلاد الموتیان بود بزرگ شد (اثیر ۵۲۷:۱۰).

در میان سلجوقیان که با یکدیگر می‌جنگیدند طغرل از همه عرب‌گراتر و پیرو خلیفه بود. اتابک او شیرگیر در ۵۰۵ - ۵۱۱ الموت را در محاصره داشت و همراه با عین‌القضات (در ۶ جمادی دوم به تهمت عرب‌گرایی به دستور درگزینی کشته شد و

طغرل درگزینی را به انتقام شیرگیر در ۸ شوال ۵۲۷ به دار کشید (اثیر ۱۰: ۶۸۷).

۵۱۱: ۲۴ ذیحجه محمد سلجوقی (۴۷۴ - ۵۱۱) فرمانروای غرب ایران، در دژ سرجهان همدان درگذشت، برادرش سنجر که از آشتینامه‌ی ۴۹۷ فرمانروای خراسان بود خود را فرمانروای همه‌ی ایران دانست لیکن محمود پسر محمد سلجوقی در بغداد، همدان، اصفهان به عمو سنجر تسلیم نشد، خلیفه مستظهر نیز برای روشن داشتن جنگ میان سلجوقیان از محمود حمایت کرد.

لشکر محمد سلجوقی به سرداری شیرگیر اتابک طغرل بن محمد که از سال ۵۰۵ الموت را در محاصره داشت در پی مرگ محمد پراکنده شد و الموت نجات یافت (اثیر ص ۵۲۷ - ۵۲۹) و بر دشمنی طغرل ضدالموت و عربگرانی او افزوده شد.

۵۱۱: سال نگارش «غایة البحث عن معنى البعث» است، زیرا در دیباچه، «زبدة الحقائق» ص ۴ عین‌القضات گوید آن در ۲۱ سالگی نگاشتم.

۵۱۲: ربیع دوم مستظهر خلیفه که طبق آشتینامه ۴۹۷ تسلیم سلجوقیان بود درگذشت و مسترشد سرکش بر جای او نشست. مسترشد چنانکه خواهیم دید در سال ۵۲۹ سپاهی به جنگ مسعود سلجوقی به همدان فرستاد، سپاه ایرانی خلیفه به سپاهیان ایرانی مسعود پیوسته، خلیفه اسیر شد و به اشارت سنجر و مسعود به دست الموتیان به صورت ناشناس و نابهنگام کشته شد (ابن اثیر ج ۱ ص ۲۷).

۵۱۳: سنجر که در ج ۱ - این سال خبر جلوس محمود را به جای پدرش محمد (برادر سنجر) شنیده، از خراسان به همدان آمد. محمود پس از یک مقاومت و جنگی کوتاه تسلیم عمو سنجر شد. و از کمک خلیفه رو بگردانید یا مایوس شد. این اثیر تاریخ این جنگ و تسلیم شدن محمود به عمویش سنجر را در جمادی - شعبان ۵۱۳ می‌آورد (اثیر ج ۱ ص ۵۴۸ - ۵۵۱) و عماد ۵۱۲ آورده است. پس از این در بغداد خطبه بنام سنجر خوانده شد و محمود داماد و ولیعهد سنجر بماند. از این تاریخ سلجوقیان از خلیفه دور و به الموت نزدیک تر می‌شدند. سنجر پس از پیروزی، جلسه‌ای پنهانی با وزیران

محمود تشکیل داد و به خراسان بازگشت (بنداری ص ۱۱۵ - ۱۱۸ جلیلی ص ۱۴۴ - ۱۴۹).

ظاهراً تصمیمات جلسه حفظ تعادل میان خلیفه و الموت بود. پس از جلسه به دستور کمال‌الملک وزیر، درگزینی و دوست ضدعرب او بازداشت شدند و علی بار کشته شد اما درگزینی به شفاعت عزیز نیمه‌گنوسیست که از مخاطبان مهم نامه‌های عین‌القضات است، آزاد شد (بنداری ۱۱۹ جلیلی ۱۵۱) عماد‌کاتب از قتل علی بار گنوسیست خشنود و از آزادی درگزینی گنوسیست ناخشنود است که اتهام این دو طرفداری از الموت بود.

۵۱۴: قاضی «زبدۃ‌الحقایق» را در این سال نگاشته، در دیباچه‌ی آن ص ۴ چ عقیف هسیران ۱۳۴۱ خ خود را که زاده‌ی ۴۹۰ است ۲۴ ساله می‌خواند.

۵۱۴: در این سال جنگی نیز میان محمود و مسعود رخ داد؟ که مسعود بگریخت، این را خود یک گام پیروزی ایرانیان ضدعرب می‌توان شمرد.

۵۱۵: تیرگی روابط سلجوقیان با خلیفه‌ی عرب و خاندان نظام‌الملک، سلجوقیان را نسبت به همه‌ی شافعیان بدبین کرد که ایشان را عرب‌گراتر از مذهب‌واره‌های دیگر می‌دیدند. پس چون در این سال عبدالرزاق بن عبدالله برادرزاده‌ی خواجه نظام‌الملک که وزیر سنجر و همشاگردی غزالی نزد امام‌الحرمین بود و اطاعت خلیفه را واجب می‌شمرد، درگذشت، سنجر جای او را به طاهر قمی سعدبن علی سپرد که حنفی بود و اطاعت از اولوالامر را بر مجتهد واجب نمی‌شمرد (اثیر ج ۱۰ ص ۵۹۴ و ۶۱۴) (گویا او طرفدار نرمش با الموت بود). و در چند ماه حکومت او دستوری برای محمود سلجوقی فرستاد تا وزیر خود شمس‌الملک پسر نظام‌الملک را نیز دستگیر کرده به طغایرک سپرد تا به زندان خلخال فرستاده در دوم جمادی دوم ۵۱۷ بکشت. اثیر این قتل را به تحریک عزیز می‌داند (اثیر ۱۰: ۶۱۴). اگر نظر اثیر درست باشد نشان‌دهنده‌ی آنست که تا سال ۵۱۷ (هشت سال پیش از قتل عین‌القضات و پراکنده شدن خاندان آلّه) هنوز این خاندان دشمن الموت نبوده‌اند و از این پس عرب‌گراتر و دشمن الموت شده‌اند.

۵۱۷: محمود سلجوقی در ج ۲ - این سال وزیرش شمس‌الملک پسر نظام‌الملک را که آخرین پایگاه خاندان عربگرا و شافعی نظام‌الملک بود به دستور سنجر بکشت (اثیر ۱۰: ۶۱۴). پس فشار بر عربگرایان شافعی افزوده شد. و سلجوقیان زیر پرده‌ی مذهب حنفی با الموت نزدیک شدند و جنگهای حنفی - شافعی گسترده‌تر شد.

۵۱۸: تیرگی روابط سلجوقیان با خلیفه عرب بدانجا رسید که به دستور سنجر، ناصر درگزینی (۵۱۸ - ۵۲۷) به وزیری محمود سلجوقی بنشست که به گفته‌ی بنداری آشکارا از دوران جاهلیت (ایران پیش از اسلام) دفاع و برای اسماعیلیان تبلیغ می‌نمود (عماد؛ بنداری ۱۳۱ جلیلی ۱۶۸) در واکنش بدین پشامد شافعیانی که مقامات بالای سلجوقی را به دست داشتند؛ یکی از همفکران خود (که دشمن الموت و دوست خاندان نظام‌الملک بود) را با نامه به نزد سلطان (محمود) گسیل داشتند تا او را از همکاری با ملحدان الموت بازدارد. پس قاضی بوسعید محمد بن نصر بن منصور هروی که از متعصبان برای عموی من (عماد، رئیس خاندان آلّه) بود و برای رسانیدن نامه‌ی خلیفه به سنجر از بغداد [شاید برای همین موضوع] به خراسان رفته و برگشته بود، برای رسانیدن این نامه به محمود برگزیده شد، لیکن به دستور درگزینی، چند اسماعیلی، این قاضی نامه‌رسان را به سال ۵۱۸ در مسجد جامع همدان پیش از آنکه محمود را ببیند کشتند (بنداری ص ۱۳۲ جلیلی ص ۱۶۹). این اثیر داستان کشته شدن این قاضی هروی را به هنگامی که نامه‌ی خلیفه را به سنجر رسانیده در راه بازگشت در جامع همدان کشته شد به سال ۵۱۹ می‌داند. (اثیر ج ۱۰ ص ۶۳۰). دور نیست که این قتل نیز با هماهنگی محمود و سنجر که در حال سازش با الموت بودند انجام شده باشد.

۵۲۰: یا به گفته‌ی حبیب‌السیر ۵۱۹ سال مرگ احمد غزالی است، که استاد و مراد عین‌القضات بود. قاضی نام احمد غزالی را در نامه‌ها ج ۱، بند ۷۹، ۱۳۴، ج ۲، بند ۶۷، ۵۹۳ آورده است.

قاضی روایتی در ستایش ابلیس از احمد و به واسطه‌ی وی از بوالقاسم گرگانی نقل می‌کند (نامه‌ها، ج ۱ بند ۱۳۴) او غزالی را یکی از ده تن اهل یقین می‌شمرد (نامه‌ها،

ج ۲، بند ۶۷) در تفسیر عرش و کرسی نیز گوید: احمد و محمد عقیدت به احاطت جسمانی آنها را ترجیح می‌دادند و معترضانه می‌افزاید: اما من ندانم که مستند این ترجیح چه بود! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۹۳). قاضی با این بیان نشان می‌دهد که در گنوسیسم تندروتر از غزالی است و در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۶ و بند ۵۰۲) او را مقصر نیز می‌خواند (ن. ک: عنوان «عین‌القضات و برادران غزالی»).

در ذی‌حجه‌ی ۵۲۰ و محرم ۵۲۱؛ عماد گوید: محمود سلجوقی به تشویق درگزینی بغداد را محاصره کرد و کاخ مسترشد را بگرفت و سپس صلح کرد و پس داد (تاریخ گزیده ص ۴۵۴، بنداری ۱۳۸، جلیلی ص ۱۷۹). البته عماد نوسنی که پس از فرار از ایران، در سوریه نیز از ایوبیان در بیم و هراس است نمی‌خواهد از توافقها و صلح پنهانی سلجوقیان با الموتیان پرده بردارد؛ نقشه‌ی حمله به بغداد و محاصره و اشغال کاخ خلیفه مسترشد را نیز به دور از نظر سنجر و تنها به تحریک درگزینی و اشتباه محمود جلوه می‌دهد، او روند گسترده‌ی همکاری سلجوقیان حنفی را با الموتیان اسماعیلی برضد شافعیان عرب زده‌ی آن روزگار، پنهان می‌دارد.

۵۲۱: سال تالیف تمهیدات است. قاضی در پایان این کتاب گوید: امشب که شب آدینه نهم رجب است مصطفی را به خواب دیدم... گفت: ای عین‌القضات بیش از این اسرار بر صحرا منه! من نیز قبول کردم (تمهیدات ص ۳۵۳ بند ۴۶۹). اگر شب آدینه ۹ رجب باشد اول رجب چهارشنبه خواهد بود. شادروان عقیف عسیران در ص ۱۷ مقدمه‌ی تمهیدات از روی تقویم وستنفلد می‌گوید میان انشاء نخستین مکتوب قاضی در سال ۵۱۷ و سال شهادت او ۵۲۵ تنها سال ۵۲۱ است که اول رجب چهارشنبه بوده است. (ن. ک تقویم وستنفلد ترجمه‌ی حکیم الدین قریشی ج تهران ۱۳۶۰ خ. ص ۱۰۵).

۵۲۳: شافعیان عرب‌گرای اصفهان که از همکاری ایرانیان با الموت ناخرسند بودند در این سال دست به خشونت یازیده، به تحریک خلیفه برای جلوگیری از آشتی سلجوقی - الموتی، نماینده‌ی الموت را به نام خواجه محمد ناصحی شهرستانی که از سوی بزرگ امید برای بستن قرارداد صلح با محمود سلجوقی به اصفهان آمده بود در جمادی اول این

سال کشتند (زبدة‌التواریخ ص ۱۷۴ چ افسست ۷۴ جامع‌التواریخ ج. مدرس دانش پژوه، ص ۱۴۰) شرایط سه‌گانه‌ی این صلح در زبده ص ۱۵۹ چ افسست ۶۸ جامع‌التواریخ ج. مدرس ص ۱۲۳ دیده می‌شود. در چنین شرایط که سلجوقیان، خاندان آلّه را مانع راه صلح الموتی - سلجوقی دیدند، درگزینی را که به طرفداری الموت شهرت داشت در ۲۴ رجب به وزیری منصوب نمودند.

۵۲۵: در اوائل سال سلطان محمود و درگزینی وزیر، از چند تن از امیران و سران دولت خودشان بدین شدند، پس عزیز بن نصر احمد بن حامد مستوفی (ش ۷ - نسب‌نامه) و امیر انوشترکین شیرگیر و فرزند او شرف‌الدین عمر را که حاجب سلطان و جلاد الموت بود بازداشت کردند. عزیز را شاید از ترس نفوذ خاندانش زنده نگاه داشته دست بسته به دژ تکریت نزد بهروز مجاهد‌الدین فرستاده زندانی کردند، پس شیرگیر و پسرش عمر در جمادی دوم کشته شدند (انیر ۱۰: ۶۶۹-۶۷۰). اینان از گروه پیروان عین‌القضات و همگی شافعی و عربگرا بودند و در مقابل درگزینی الموت‌گرای ضدعرب ایستاده بودند که برای بیرون راندن عرب از ایران می‌کوشید تا با ترکان سلجوقی کنار بیاید و در این راه تا پیشنهاد صلح سه ماده‌ای سنجر با الموت که در جامع‌التواریخ ص ۱۴۰ و زبدة‌التواریخ ص ۱۶۸، افسست ص ۶۸) یاد شده است، پیشرفت داشت، لیکن پس از آنکه نماینده‌ی صلح الموت، محمود (محمد) ناصحی به دست شافعیان اصفهان چنانکه گفتیم در ۵۲۳ کشته شد اندیشه‌ی صلح ضعیف گردید و پس از کشته شدن درگزینی به دست طغرل عربگرای سلجوقی در ۵۲۷ صلح که روزنه امید شیعیان ایران‌دوست بود به فراموشی سپرده شد و سنیان خلیفه آن را ننگی برای سلجوقیان عنوان می‌نمود، تا آنجا که نویسندگان وابسته بدیشان چون عماد کاتب نوشتنی بکلی آن را منکر شدند. عماد قتل عزیز را به گردن قضا و قدر انداخته چنین می‌گوید:

اوایل سال ۵۲۵ سلطان محمود، عزیز رئیس خاندان آلّه را در بغداد احضار کرده نظر خود را مبنی بر بازداشت محترمانه‌ی او، برای دور ماندن عزیز از سنجر که برای تحقیق از جواهرات دو دخترش که هر دو همسر درگذشته‌ی محمود بودند می‌آمد، با

وی بیان کرد و عزیز را به بهروز شحنه‌ی بغداد سپرد تا در تکریت زندان کرد و بعد پشیمان شد و نامه‌پوزش و نوید آزادی برای عزیز به زندان فرستاد (عماد، بنداری ۱۴۰، جلیلی ۱۸۱). عماد بعد از چند سطر می‌گوید: درگزینی وزیر کس فرستاد به اصفهان تا پدرم صفی‌الدین (ش ۸ نسب‌نامه) و عمویم ضیاءالدین (ش ۹ همان نسب‌نامه) را بازداشت و املاک ما را توقیف و دارایی ما را تاراج کرد اما سلطان محمود نامه برای عزیز به تکریت فرستاده او را به شکیبایی خوانده نوید داد که پس از گرفتن بدهکاریهای درگزینی تو را آزاد خواهم کرد، اما قضا و قدر! چنان بود که سلطان محمود از بغداد رفت و در راه درگذشت و گویند وزیر به او زهر داد (عماد، بنداری ۱۴۰ - جلیلی ۱۸۱).

چنانکه پیداست: عماد بازداشت کردن خاندان آل‌ه را به دست سلجوقیان به گونه‌ای بیان می‌کند که از وفاداری سلجوقیان به عرب نکاهد، بازداشت عزیز بزرگ خاندان آل‌ه را نه برای مخالفت ایشان با صلح با الموت بلکه برای مسأله‌ی خصوصی می‌شمرد که عزیز سنجر را نبیند تا سنجر از مقدار جواهرات دو دختر سنجر که نزد محمود مانده است و عزیز از آنها آگاه است، باخبر نشود. عماد داستانی برای مذاکرات درگزینی و محمود آورده که در آنجا درگزینی محمود را فریب می‌دهد تا او به زندانی شدن محترمانه‌ی خاندان آل‌ه تن در می‌دهد. عماد می‌کوشد صلح سلجوقیان با حسن صباح و جانشینانش را در تاریکی بنهد، او اختلاف سلجوقیان و خلیفه را به گردن درگزینی و اشتباه برخی از سلجوقیان می‌نهد، لیکن چنانکه دیدیم ابن‌اثیر به روشنی می‌نویسد: پیش از مرگ محمود درگزینی وزیر نسبت به گروهی از اعیان دولت سلجوقی بدبین و بی‌مناک شده، عزیز مستوفی و امیر شیرگیر انوشکین و پسر او عمر شرف‌الدین) حاجب سلطان را بازداشت کرد...

امامان اسماعیلی در مصر (قاهره)

۱ - مهدی	نخستین خلیفه	یازدهمین امام (۲۹۷ - ۳۲۲)
۲ - قائم	دومین خلیفه	دوازدهمین امام (۳۲۲ - ۳۳۴)
۳ - منصور	سومین خلیفه	سیزدهمین امام (۳۳۴ - ۳۴۱)
۴ - معز	چهارمین خلیفه	چهاردهمین امام (۳۴۱ - ۳۶۵)
۵ - عزیز	پنجمین خلیفه	پانزدهمین امام (۳۶۵ - ۳۸۶)
۶ - حاکم	ششمین خلیفه	شانزدهمین امام (۳۸۶ - ۴۱۲)
۷ - ظاهر	هفتمین خلیفه	هفدهمین امام (۴۱۲ - ۴۲۷)
۸ - معد (مستنصر)	هشتمین خلیفه	هجدهمین امام (۴۲۷ - ۴۸۷)
۹ - مستعلی	نهمین خلیفه	نوزدهمین امام (۴۸۷ - ۴۹۵)
۱۰ - آمر	دهمین خلیفه	بیستمین امام (۴۹۵ - ۵۲۴)
۱۱ - دعوت طیبی‌ها		امام غایب (۵۲۴ - ۵۴۴)
۱۲ - حافظ	یازدهمین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۴۴ - ۵۴۹)
۱۳ - ظافر	دوازدهمین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۴۹ - ۵۴۹)
۱۴ - فائز	سیزدهمین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۴۹ - ۵۵۵)
۱۵ - عاضد	آخرین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۵۵ - ۵۶۷)

امامان اسماعیلی الموت

۴۲۸ - حسن صباح	جلوس ۴۸۷	م ۵۱۸
۲ - بزرگ امید داعی	جلوس ۵۱۸	م ۵۳۲
۳ - محمد اول پسر بزرگ امید	جلوس ۵۳۲	م ۵۵۷
۴ - حسن دوم امام	جلوس ۵۵۷	م ۵۶۱
قیامت ۱۷ رمضان ۵۵۹ و حذف تابوها		
۵ - محمد دوم پسر امام	جلوس ۵۶۱	م ۶۰۷
۶ - حسن سوم پسر محمد دوم	جلوس ۶۰۷	م ۶۱۸
نوسنی، خطبه برای ناصر عباسی (۵۷۵-۶۲۶)		
۷ - محمد سوم پسر حسن سوم	جلوس ۶۱۸	م ۶۵۳
۸ - خورشاه پسر محمد سوم	جلوس ۶۵۳	م ۶۵۴

به اتفاق خواجه نصیر طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲) اول ذی‌قعدة‌ی ۶۵۴ از میمون‌دژ فرود آمده برای براندازی عرب بغداد با مغولان همکاری داشته است.

مرگ محمود را عماد، روشن‌تر از همه می‌نویسد:

در ۱۵ شوال این سال محمود بن محمد سلجوقی که بدخواه خلیفه بود با وزیرش درگزینی از بغداد بیرون آمده، محمود در راه بیمار شد و در پنجشنبه ۱۵ شوال در ۲۸ سالگی در همدان درگذشت. عماد می‌افزاید که گفته می‌شد: درگزینی او را زهر خوراند (بنداری ص ۱۴۰ جلیلی ۱۸۲) پس درگزینی وزیر یا کمک احمدیل (که اتابک داود است) داود بن محمود را که کودک بود به جای پدر به تخت نشاندند. مسعود برادر محمود که در ارمنستان بود (بی‌اجازه‌ی عمویش سنجر) به خلیفه نامه نوشت و خود را جانشین برادر خواند، لیکن سنجر پیش دستی کرده پیامد و طغرل بن محمد عموی داود را به تخت نشاند (نجوم الزاهرة ج ۵ ص ۲۴۶). ابن اثیر در اینجا می‌افزاید که در همه‌ی آذربایجان خطبه به نام داود خوانده شد لیکن در همدان شورش شد و بعد فرونشست (اثیر ۱۰: ۶۷۰).

چنانکه در عنوان «در تاریکی نهادن روند صلح سلجوقی - الموتی» در بند ۱-۲۳ گذشت؛ عماد کاتب که نانخور سلجوقیان و ایوبیان عربگرا در سوریه بود در تاریخ‌های خود کوشیده است تا روند ایرانی شدن سلجوقیان و صلح ایشان با الموت را که نسل پیشین ایوبیان نیز مدتها در آن شریک بودند در تاریکی فرو برد زیرا که پس از شکست صلح، این روند موجب بدنامی سلجوقیان نزد سنیان عرب حاکم در عراق و سوریه شده بود، پس باید آن را پنهان کرد یا کوچک و بی‌اهمیت جلوه داد و گناه اختلاف سلجوقیان (اربابان کنونی عماد) با خلیفه و عرب‌گرایان شافعی را نه از نفوذ ایرانیان آزادیخواه در دستگاه سلجوقی بلکه باید به گردن یک تن وزیر درگزینی نهاده شود و او را تنها مخالف خلیفه‌ی عرب و وابسته به الموت بشمرند.

چنانکه در گفته‌ی ابن اثیر دیدیم؛ پس از دستگیری سران خاندان آلّه یاران شافعی عین‌القضات، عزیز (شاید از بیم نیروی خاندان آلّه) کشته نشد و به زندان تکریت فرستاده شد، شیرگیر (انوشته‌کین) و پسرش عمر (شرف‌الدین) در ماه جمادی (در روزی نامعین) کشته شدند (اینک: ۱): آیا انوشته‌کین و پسرش عمر در همان روز ۶ جمادی دوم همراه عین‌القضات کشته شدند؟ (۲): آیا عمر همان یار عین‌القضات است که در نامه‌ی

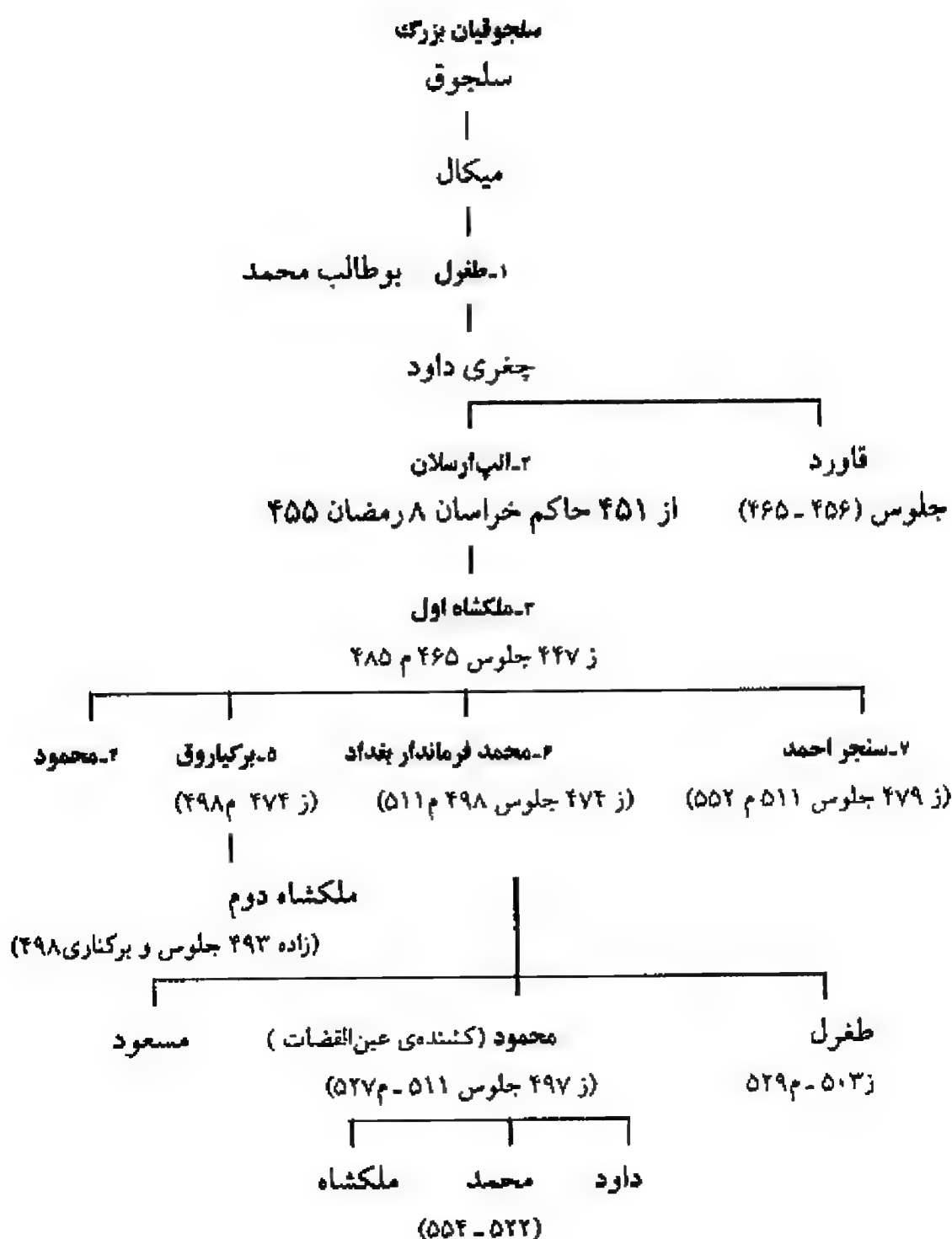
۱۱۰ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۷۶ یا محمد عمر در نامه‌ی ۱۵۶ (ج ۳ بند ۲۷۴) یاد شده است؟
 (۳): آیا قتل شیرگیر جلاد الموتیان در جمادی دوم ۵۲۵ همراه با شهادت عین‌القضات در
 ششم آن ماه رخ داده یا جدا از هم بوده است؟ اثیر پاسخی بدین پرسشها نمی‌دهد؛ لیکن
 با کمال دردمندی می‌توان حدس زد که دومین گرفتاری عین‌القضات پس از آزادی از
 زندان بغداد و بازگشت به میهن و نوشتن نامه‌ی ش ۹۸ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۵۰ تا ۵۶۳) در
 همین پیشامد رخ داده باشد و قاضی گنوسیست حاد و صوفی وارسته بیزار از هر دو
 سیاست ترک و عرب گرفتار تهمت عربزدگی شدید خاندان آله شده باشد.

۵۲۵: در ۶ جمادی دوم این سال عین‌القضات به دار آویخته شده است و چگونگی
 آن هنوز در تاریکی و ابهام باقی است و دانسته نیست که آیا نوشتن جلاد الموت و
 پسرش عمر با او کشته شدند یا به روزی دیگر؟ دور است که این عمر همان باشد که در
 (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۷۶) یاد شده است.

۵۲۶: چند ماه پس از مرگ محمود، سپاه او در ری بماندند تا سنجر برای سرکشی
 به پیشامدهای پس از مرگ برادرزاده‌اش محمود، در ربیع دوم ۵۲۶ به ری رسید،
 درگزینی با سپاه عراق به پیشبازوی شتافت (عماد؛ بنداری ۱۴۲، جلیلی ۱۸۵). درگزینی
 الموت‌گرا و کشته‌ی انوشته‌کین، زین‌الدین مظفرین سیدی زنجانی را برای اظهار
 وفاداری به نزد طغرل (به خواری و خفت) فرستاد، اما طغرل عربگرای بی‌اعتنایی کرد و با
 خشم از اتابک انوشته‌کین یاد کرده افسوس خورد. زین‌الدین در بازگشت بی‌اعتنایی
 طغرل و خشم او را به درگزینی گفت، اما او نیز بی‌اعتنا بماند در این هنگام وزیر سنجر
 (نصیرالدین توبه) که همراه سنجر بود مالیات آن سال ری را به درگزینی بخشید لیکن
 والی ری امیر اجل جوهر از آن جلوگیری کرد و درگزینی به او درشتی نمود و این درشتی
 نیز یکی از اسباب قتل درگزینی^۱ در سال آینده شد. (بنداری ص ۱۴۳)

۱. این عبارت بنداری در ترجمه‌ی جلیلی ص ۱۸۶-۱۸۷ اندکی گنگ است.

شجره‌بندی خاندان سلجوقی



۵۲۶: داود که جانشین پدر بشمار می‌رفت برای گرفتن پایتخت پدر به سوی همدان رفت که به دست عمویش طغرل بود. چون به نزدیک رسید سپاهیان داود به طغرل پیوستند و داود شکست خورد. (عماد: بنداری ۱۴۶، جلیلی ۱۹۱) پس سنجر طغرل را ولیعهد خود اعلام نمود (بنداری ص ۱۴۴ جلیلی ۱۸۷) مسعود سلجوقی که پس از شکست تسلیم برادرش محمود شده بود، اینک پس از مرگ محمود در این سال ولیعهد شدن داود از محمود، و نیز ولیعهد شدن طغرل از سنجر را پذیرفته، با حمایت و تحریک بغداد به جنگ آمد و سنجر او را بشکست و طغرل عربگرا را در جمادی دوم ۵۲۶ بر تخت نشاند و درگزینی الموتگرا را وزیر ساخت و خود به خراسان بازگشت درگزینی تظاهر به وزیر بودن نمی‌کرد و می‌گفت سنجر مرا در اینجا گذارد تا عراق را آباد کنم (عماد، بنداری ۱۴۵ جلیلی ۱۸۹) عماد با مثنی ناسزاگویی به درگزینی، می‌گوید: فرستادگان خلیفه از بغداد به نزد طغرل رسیدند اما با تلخی درگزینی روبه‌رو شدند و درگزینی مانع قرارداد دوستی امام (یعنی خلیفه عرب) و طغرل شد (بنداری ۱۴۶ جلیلی ۱۹۰).

مسعود که از سنجر شکست خورد، به بغداد گریخت و چون از تکریت می‌گذشت از والی تکریت که نجم‌الدین ایوب پدر صلاح‌الدین ایوبی بود، خواست (شاید برای رضایت شافعیان عرب‌گرا) عزیز زندانی را به وی سپارد تا او را به وزیری خود گمارد. نجم‌الدین دژیان از ترس دولت (طغرل - درگزینی) نپذیرفت و عزیز را پنهان کرد. (بنداری ۱۴۹ جلیلی ۱۹۴).

هنگامی که سنجر خواست به خراسان بازگردد پس از گفتگو با درگزینی، شاید از راه اطمینانی که به ضدعرب بودن وی بیش از طغرل داشت چند فرمان سپید امضا به دست درگزینی داد تا در پیشامدهایی دشوار که دست‌رسی به سنجر ندارد آنها را بکار بندد. عماد با ناسزاگویی به درگزینی می‌گوید او سنجر را فریب داده بود! نخستین بهره‌برداری از این فرمان سپیدامضا آن بود که دستور کشتن عزیز را بر آن بنوشت و نزد بهروز اخته فرمانده دژ تکریت فرستاد. بهروز دژیان بترسید و به نجم ایوب فرماندار تکریت مراجعه کرد، نجم (که پدر صلاح‌الدین ایوبی فاتح مصر است) با برادرش اسد شیرکوه (که عموی صلاح‌الدین ایوبی است) رایزنی کرد و او مخالفت کرد، دستور را بازگردانید.

خلیفگان عباسی (از سفاح تا مستعصم)

- ۱ - سفاح، عبدالله پسر محمد برادر ابراهیم امام (۱۳۲ - ۱۳۶)
- ۲ - منصور، برادر سفاح (۱۳۶ - ۱۵۸)
- ۳ - مهدی، پسر منصور (۱۵۸)
- ۴ - هادی، پسر مهدی (۱۵۸ - ۱۶۹)
- ۵ - رشید پسر مهدی (۱۷۰ - ۱۹۳)
- ۶ - امین پسر هارون الرشید (۱۹۳ - ۱۹۸)
- ۷ - مامون پسر هارون (۱۹۸ - ۲۱۸)
- ۸ - معتصم پسر هارون الرشید (۲۱۸ - ۲۲۷)
- ۹ - واثق، پسر معتصم (۲۲۷ - ۲۳۲)
- ۱۰ - متوکل، جعفر بن معتصم (۲۳۲ - ۲۴۷)
- ۱۱ - منتصر پسر متوکل (۲۴۷)
- ۱۲ - مستعین، احمد پسر معتصم پسر هارون (۲۴۷ - ۲۴۸)
- ۱۳ - معتز، پسر متوکل (۲۴۸ - ۲۵۱)
- ۱۴ - مهدی، پسر واثق (۲۵۵ - ۲۵۶)
- ۱۵ - احمد معتمد، پسر متوکل (۲۵۶ - ۲۷۹)
- ۱۶ - معتضد، احمد پسر طلحه پسر متوکل (۲۷۹ - ۲۸۹)
- ۱۷ - علی مکتفی، پسر معتضد (۲۸۹ - ۲۹۵)
- ۱۸ - جعفر مقتدر، پسر معتضد (۲۹۵ - ۳۲۰)
- ۱۹ - محمد قاهر، پسر معتضد (۳۲۰)
- ۲۰ - محمد راضی، پسر مقتدر (۳۲۲)
- ۲۱ - متقی، پسر مقتدر (۳۲۹)
- ۲۲ - مستکفی، پسر مکتفی (۳۳۳)
- ۲۳ - مطیع، پسر مقتدر (۳۳۴)
- ۲۴ - طائع، پسر مطیع (۳۶۳)
- ۲۵ - قادر، احمد (۳۸۱)
- ۲۶ - قائم، پسر قادر (۴۲۲)
- ۲۷ - مقتدی، پسر قائم (۴۶۷)
- ۲۸ - مستظهر، پسر مقتدی (۴۸۷)
- ۲۹ - مسترشد (۵۱۲ - ۵۲۹)
- ۳۰ - راشد (۵۲۹)
- ۳۱ - مقتضی (۵۳۰ - ۵۵۵)
- ۳۲ - مستنجد (۵۵۵ - ۵۶۶)
- ۳۳ - مستضیی (۵۶۶ - ۵۷۵)
- ۳۴ - ناصر (۵۷۵ - ۶۲۲)
- ۳۵ - ظاهر محمد بن احمد (۶۲۳)
- ۳۶ - مستنصر احمد پسر محمد ظاهر (۶۲۳ - ۶۶۰)
- ۳۷ - مستعصم عبدالله پسر منصور (۶۶۰ تا ۶۶۶)

۵۲۷: طغرل درگزینی را به انتقام خون شیرگیر جلاد الموت در ۸ شوال به دار کشید (اثیر ۱۰: ۶۸۷).

عماد، برای شستشوی دست خاندان ایوبی که (در زمان تالیف این تاریخ) حاکمان سوریه و ارباب وی بودند یک خواب نیز نقل می‌کند:

عماد می‌گوید: از شیرکوه شنیدم: شبی با عزیز هم‌نماز شده بودم آواز آسمانی شنیدم که: خدایت عزیز مصر بداراد به جای اینکه امشب عزیز را از خطر رها ساختی!! و من از آن هنگام که سی و اند سال پیش از چیرگی من بر مصر بود به اندیشه‌ی این پیروزی افتادم، پایان خواب‌ما شدن شیرکوه (بنداری ص ۱۵۳ جلیلی ۱۹۹).

عماد گوید: چون خبر به درگزینی رسید به بهروز دستور داد فرمان را به تکریت ببر و دستور را اجرا کن! چه ایوب و شیرکوه اجازه بدهند و چه ندهند. بهروز همراه با یک تن اسماعیلی (ملحد) بیامد و شیرکوه و ایوب مخالفت کردند، و پس از اصرار او را به حال خود آزاد گذاردند، همین که عزیز دانست که کشته می‌شود به نماز برخواست، و چون به درازا کشانید ملحد ضربتی در حال سجده بر گردن او زد و در ۵۵ سالگی او را در ۵۲۷ شهید کرد، چون خبر را به طغرل گفتند خشمگین شد و ۴۰ روز بعد (در ماه شوال) درگزینی را در شاپور خواست (خرم آباد) بکشت (بنداری ۱۵۲ - ۱۵۴ جلیلی ۱۹۸ - ۱۹۹، ابن اثیر ۱۰: ۶۸۷) در ۱۸ رجب ۵۲۷ مسعود سلجوقی بر طغرل بتاخت، طغرل شکست خورده به طبرستان نزد اسپهبد پناه برد و زمستان را میهمان وی بماند و در بهار به همدان بازگشت.

طغرل پیش از کشتن درگزینی از او پرسید: پس کو آن نویدا به کمک ما؟ او در پاسخ گفت: رنجه مباش! همین روزها چند الموتی دشمنانت را تار و مار خواهند کرد! طغرل گفت: همین پیوند تو با ملحدان نیز اعتراف تو به الحاد است و دستور دارکشیدن داد (بنداری ص ۱۵۵، جلیلی ص ۲۰۲).

عماد گوید: پدرم صفی‌الدین (ش ۸ نسب‌نامه) سپاسگزارانه می‌گفت: هنگامی که طغرل وزیر درگزینی را کشت مرا از اصفهان بخواند و گفت دستنوشته مرا بگیر و به تکریت نزد بهروز برو و برادرت عزیز را از او بگیر و بیاور! او گمان می‌کرد عزیز هنوز

زنده است، من به بغداد رفته مرگ او را دانستم و چون طغرل دانست علی بن رجا را به وزیری گمارد و او به بی‌گردد یاران درگزینی پرداخت. چون طغرل پا برجا شد در آغاز سال ۵۲۸ به بیماری قولنج درگذشت (بنداری ص ۱۵۶ - ۱۵۷، جلیلی ص ۲۰۵) اثیر مرگ طغرل را به نادرست ۵۲۹ نهاده است.

۵۲۸: مرگ محمود (۵۱۱ - ۵۲۷) طرفدار الموت و مرگ طغرل (۵۰۳ - ۵۲۸) طرفدار خلیفه هر دو در جوانی و مشکوک بود، پیشینه‌ی برادرکشی‌های خاندان سلجوقی احتمال زهرخور شدن هر دو را به میان می‌آورد.

در بهار این سال طغرل که به مازندران پناه برده بود به جبل برگشت و مسعود را بیرون کرد تا در نیمه‌ی شوال مسعود به بغداد پناه برد و مسترشد خلیفه به او کمک‌ها کرد، لیکن گویا مسعود نتوانست با او در جنگ با خاندانش بسازد تا خبر مرگ برادرش طغرل در محرم ۵۲۹ بدو رسید پس بزودی بی‌اجازه خلیفه از بغداد به همدان آمده به جای برادرش طغرل نشست و نوشیروان کاشانی را به وزارت گمارد، این وزیر فارسی‌نگار در «طبقات قرن ۶ ص ۲۸» معرفی شده است. در ۲۰ رجب ۵۲۹ خلیفه خشمگین شد برای گوشمال مسعود در ۸ شعبان از بغداد به سوی همدان شد. چون به دای‌مرج (دای‌مرگ) رسید در ۱۰ رمضان سپاه مسعود بر او بتاخت و او را با گروهی از بزرگان بغداد که یکی از ایشان علی بن طراد زینبی و شیعی (طبقات قرن ۶ ص ۱۹۱) بود. اسیر کرد و به دژ «سر جهان» گذارد تا به بغداد برگردند. در این هنگام فرستاده‌ی سنجر به نام «قرآن خوان» فرارسید و مسعود به پیشواز او رفته گفتگوی پنهانی انجام دادند، روز ۱۷ ذی‌قعدة ۲۴ تن الموتی چادر خلیفه مسترشد را در میان گرفته او را کشته لاشه‌اش را بیرون دروازه‌ی مراغه انداختند تا مردم مراغه او را به خاک سپردند (اثیر ۱۱ ص ۲۶-۲۷) در بغداد عزای عمومی برپا شد و پسرش راشد (۵۲۹-۵۳۰) به جای پدر نشست (اثیر ۱۱ ص ۲۸، عماد، بنداری ۱۶۲ جلیلی ۲۱۱ تعلیقات نقض ۲ ص ۱۱۱۹).

۵۳۰: در اول رمضان ۵۳۰ راشد برای جنگ با مسعود و خونخواهی پدر آماده شد، (اثیر ۱۱: ۳۷) لیکن مسعود پیشدستی کرده بغداد را بگرفت و راشد به موصل گریخت

(ص ۴۱). زینبی شیعی علی بن طراد وزیر مُسترشد که اسیر مسعود بود و همراه این سپاه فاتح بغداد بود، فتوا به خلع راشد داد و مقتفی (۵۳۰ - ۵۵۵) را به جای راشد بنشانید (اثیر ۶۲:۱۱).

پس از آنکه مسعود سلجوقی به هدفی که از همکاری با شیعیان معتدل داشت رسید و از ایشان بی‌نیاز شد نوشیروان شیعی (۴۵۹ - ۵۳۲) را که وزیر مُسترشد بود و بعد از مرگ او به وزارت مسعود گمارده شده بود از کار برکنار کرد پس او به بغداد آمده خانه‌نشین شد و به جای او کمال بوالبرکات درگزینی سنی وزیر مسعود شد (اثیر ۴۵:۱۱). زینبی نیز به سال ۵۳۴ معزول شد، احوال دو وزیر شیعی، نوشیروان و زینبی در طبقات اعلام شیعه قرن ۶ ص ۲۸ و ۱۹۱ آمده است.

۵۳۲: در این سال راشد خلیفه‌ی معزول که با داود سلجوقی عربگرا برضد سلجوقیان ایران‌گرا همکاری می‌کرد در اصفهان به دست گروهی از اسماعیلیان خراسانی در ۲۵ رمضان ۵۳۲ کشته شد (اثیر ۶۲:۱۱).

بخش دوم

ریشه‌های فلسفه‌ی عین‌القضات

بند یکم

کلیات

۱

دو اصطلاح کلامی توحید اشرافی و عددی

در هزاره‌ی پیش از میلاد مسیح، بشر تا آنجا که ما می‌دانیم در دو نقطه‌ی جهان به مرز توحید و یکتاپرستی رسیده بود. در بخش باختری خاورمیانه، کرانه‌ی خاوری دریای مدیترانه، مردم به نوعی توحید دست یافته و در شرق خاورمیانه، در هند، به نوعی دیگر.

۱-۱- خدای مردم فلسطین

خدای مردم فلسطین، چنانکه از بخشهای کهن تورات برمی‌آید، یک واحد مشخص جدا از جهان است، که جهان را در تاریخی معین از نیستی هست کرده است. او در عرش نشیند و قابل اشارت حسی است. هر پدیده، چه نیک و چه بد، را خود او بتهایی و بی‌کمک پدید می‌آورد. انسان در برابر او مجبور و ناتوان است.

۱-۲- خدای مردم هند

مردم هند نیز همزمان، یا اندکی پیش از ایشان به توحید رسیده بودند، ولیکن، چنانکه از کهن‌ترین بخشهای ودا برمی‌آید، خدای ایشان روح جهان و خود آن است، همه جا هست و هیچ جای مشخص نیست، قابل اشارت حسی نباشد.

۱- ۲- پان‌ته‌ئیسیم هندی و گنوسیسم اسلامی

خدایپرستی هندی را که ریشهٔ ودائی و بودائی نیز دارد، برخی «پان‌ته‌ئیسیم هندی» یا «همه‌خدائی» نامند، و ما دنبالهٔ آن را در بند ششم این بخش به صورت صلح کل الهی یا خیمه‌شب‌بازی جهانی خواهیم دید این خوش‌بینی مورد توجه عین‌القضات بوده است. قاضی تعبیر گویندگان: «اناالحق...» لیس فی جتی الاالله» در گنوسیسم اسلامی و نیز تعبیر «عزیر بن الله والمسیح ابن الله» (قرآن ۹: ۳۰) را در کنار هم نهاده با گفته‌ی پیامبر (ص) چنین توجیه می‌نماید که: لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل... فاذا احببته كنت سمعه و بصره و لسانه و يده فبی یسمع و بی... (نامه‌ها ج ۱، بند ۵۹۸، ج ۲، بند ۴۱۲، ج ۳، بند ۲۶۱) یا گوید: فالتقمتی حوت الاحدية فی البحار الصمدية (نامه‌ها، ج ۳، بند ۱۰) ن.ک بند ۷ این بخش.

۱- ۲- ریشه‌های تاریخی این دو اصطلاح

این گونه توحید در اصطلاح اسلامی پس از سهروردی به نام «توحید اشراقی تنزیهی» شناخته شد، چنانکه نوع اول را «توحید عددی تشبیهی» خواندند. سیدحیدر آملی بعد ۷۸۷ هـ در «اسرارالشریعة» ج محمد خواجوی ۱۳۶۲ خ تهران ص ۷۰ «توحید عددی را توحید انبیا و توحید اشراقی را توحید اولیا نامیده است.

تقسیم توحید به «تشبیهی» و «تنزیهی» و حد میانه‌ی آنها در گفتگویی منسوب به حسن سهل برادر فضل ذوالریاستین (۱۶۶- ۲۳۶) و امام رضا(ع) (۱۵۳- ۲۰۳) دیده می‌شود که ابن طاووس (۵۸۹- ۶۶۴ هـ) در «فرج المهموم» ص ۱۳۹-۱۴۰ از «جامع» محمدبن بابویه نقل کرده است و اینکه مامون در فرمان خود به سال ۲۱۸ ق. «توحید درست» را در برابر توحید تشبیهی ستیان دو قرن آغازین می‌نهد (تاریخ طبری. در حوادث سال ۲۱۸) خودگویای فرق میان آن دو گونه توحید است. در تالیفات یعقوب بن اسحاق کندی م ۲۵۸ نیز کتابی به نام «التوحید من جهة العدد» و «افتراق الملل فی التوحید» دیده می‌شود (قفطی، ص ۳۷۳، ترجمه ۵۰۶)، لیکن توصیف توحید با واژه‌های «عددی» و اشراقی نخستین بار در آثار سهروردی و شاگردانش چون شهر زوری آمده

است. در سده‌ی یازدهم ملاصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰) در اسفار و سپس ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹) را می‌بینیم که در «فریده‌ی سادسه فی الوحدة والکثرة» از منظومه‌ی «غررالفراید» گوید: غرر فی الوحدة والکثرة

و ذوالخصوص «العددی» مثل ما کمبده «الاعداد» کان مفهما

می‌گوید: وجود خاص «وحدت عددی» دارد چنانکه از نخستین عدد، وجود خاص مفهوم می‌شود. گنوسیستهای مسلمان این نظریات خود را از میان متون مقدس اسلامی چون قرآن مجید و نهج البلاغه و صحیفه‌ی سجّادیه می‌یافتند مانند عبارت: من حدّه فقد عدّه (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱، بند ۱)، والأحد بلا تأویل عدد (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۵۰، بند ۱) و واحد لا بعدد (همان نهج، خطبه‌ی ۱۸۳: ۱) و عبارت «آلهی لک وحدانیة العدد» (صحیفه‌ی سجّادیه، دعای ۲۸، بند ۱۰) و أنت الآخر بعد کلّ عدد (صحیفه، دعای ۴۷: ۱۳). ن. ک صدرای شیرازی. اسفار ۸۸: ۱ و محمد هاشم اشکوری، مراتب خمس، چ صلاح صاوی در مجله‌ی تحقیقات اسلامی، ش ۱، ص ۱۱۸ و چون در آن متون مقدس عبارات به ظاهر عددی و جبری نیز در مقابل عبارتهای اشراقی و اختیاری دیده می‌شود که مورد استناد سنیان قرار داشت، یحیی بن سعید حلّی (۶۰۱-۶۸۹ هـ) کتاب «الفحص» را نگاشت و نشان داد که آیه‌های اشراقی قرآن کریم، هفتاد شماره پیش از آیات عددی نما می‌باشد (ذریعه ج ۱۶ ص ۱۲۴).

مشخصات این دو گونه توحید در سراسر تاریخ اسلام به عنوان دو خط اصلی اندیشه‌ی اسلامی دیده می‌شود. توحید اشراقی در همه‌ی فرقه‌های گنوسیست اسلامی و «توحید عددی» در همه‌ی فرقه‌های سنی (اسلام دولتی و رسمی) چشمگیر است. گنوسیستهای مسلمان «توحید عددی» را که مادی‌تر و فیزیکی و ساده‌تر است، گاهی «تشبیهی» و طرفدارانش را «مشبّهان» و بگفته‌ی عین‌القضات: «ایمان عرب» (نامه‌ها، ج ۲، ص ۴۵۶) می‌خوانند و «توحید اشراقی» را که متافیزیک‌تر و روحانی‌تر است «تنزیهی» و صاحبان این اندیشه را «منزّهان» و سنیان ایشان را «معطلان» می‌خوانند یعنی خدایی مبرمستند که عاطل و باطل است و در هیچ چیز مداخله ندارد.

۱-۵- نظر عین‌القضات

هر چند در زمان عین‌القضات هنوز دو اصطلاح توحید «عددی» و «اشراقی» برابر هم نهاده نشده بود ولی قاضی آن دو مفهوم را جدا می‌شناخت و آشکارا اشاراتی بدان دارد، تا آنجا که او می‌گوید: [واحد یکی بود لیکن احد یگانه بود... تو هم یک آدمی از راه عدد... تو از راه عدد یکی توانی بود (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۶۸)؛ گنوسیسم عین‌القضات در وحدت وجود تا مرز یکی بودن خیر و شر نیز پیش می‌رود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۹۲، ۲۹۳). او در (نامه‌ها: دوم، بند ۷۴) خداوند را به جان جهان تشبیه می‌کند که روان در همه‌ی تن هست او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۸۰) می‌کوشد تا میان آیات اشراقی: «اینما تولو قنم وجه الله قرآن ۲: ۱۱۵» و «وهو معکم اینما کتتم» (قرآن ۴: ۵۷) و آیات بظاهر عددی: «أأمتکم من فی السّما» - (قرآن ۱۶: ۶۷) و «وهو القاهر فوق عباده» - (قرآن ۱۸: ۶) برخورد نباشد و مشکل را حل نماید.

۲

رابطه‌ی خدا و جهان

دوگونه دیدگاه درباره‌ی توحید، موجب پیدایش دوگونه دید در مورد روابط مردم با خدا شده بود:

۲-۱- در فلسطین

خدای توراتی هر چندگاه که خود صلاح بداند یکی از انسانهای معمولی را (چه دانا و چه بی‌سواد) برای سفارت به نزد مردم می‌فرستد، و پس از مرگ او مدتی به عنوان «دوره‌ی فترت» می‌گذرد، تا پیامبری دیگر فرستاده شود.

۲-۲- در هند

از دیدگاه هند و ایرانی، این انسان است که می‌تواند از راه تعلیم و ارتیاض، جزء الهی (روان اندیشمند) را در خویشتن تقویت، و جزء اهرمنی (جهل مادی) را در خود تضعیف کند، تا به مقام اشراق و اتصال، و سپس به اتحاد یا مبدأ (نیروانا) نایل آید. فیض خداوند بر همه یکسان است و برگزیدن فرستادگانی ویژه، غیر عادلانه می‌باشد.

این دیدگاه هندی، برای نخستین بار در اسلام به وسیله‌ی راوندی م ۲۴۵ هـ با چند دلیل به نام «شبهات براهمه» بر نبوت بیان شده، که آنها را مؤید فی‌الدین هبة‌الله بن موسی اسماعیلی م ۴۷۰ هـ، در مجلسهای ۵۱۷ تا ۵۲۲ از مجالس مؤیدیه با پاسخ بدانها آورده است.

۲-۳- خلاصه

خلاصه آنکه، به گفته‌ی شهرستانی: از نظر براهمه (از هندیان) برای ارتباط انسان با مبدا نیاز به واسطه (نبی و رسول) نیست و خرد آدمی بسنده است: (ملل و نحل شهرستانی عربی چ در حاشیه‌ی فصل ابن حزم ج ۳ ص ۲۳۶-۲۴۰، ترجمه‌ی افضل ترکه اصفهانی چ دوم جلالی نایینی ۱۳۳۵ خ، ص ۴۴۱ تا ۴۴۷) باید یادآور شد که شبهات براهمه که سخن کنونی مادر آن است و با پذیرش وجود خدا هرگونه پیامبری را نفی می‌کند غیر از «شبهات برکلوس» (ملل و نحل شهرستانی ع ۳ ص ۷۸ = ترجمه ص ۳۵۰ و ص ۲۳۶-۲۳۷ = ترجمه‌ی ترکه ص ۴۴۱) است که با پذیرش وجود خداوند، جهان را جاودانه بی‌آغاز و انجام می‌داند، و به گفته‌ی فارابی در «مدینه‌ی فاضله»: جزء الهی، در انسان واصل، بیش از دیگر مردم است، پس خودبخود شایسته‌ی ارشاد و رهبری کسانی است که در مخروط هرمی جامعه پایین‌تر از وی قرار دارند و هنوز به درجه‌ی او نرسیده‌اند، زیرا انسان واصل، خداتر از انسانهای دیگر است.

عین‌القضات، در پاسخ به این پرسش که آیا واصلان انبیایند یا نه (نامه‌ها: ج ۱، بند ۶۷۶، دوم بند ۱۶۱) می‌گوید: واصلان آنهاست که در نون و الف «علینا و علی عبادالله الصالحین» اند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۱) که تعبیری دیگر از «لیس فی جبتی الا الله» می‌باشد، عارف واصل درجه‌ی «ولایت» دارد که مقامی مافوق «نبوت» است.

۲-۴- چند اصطلاح

بنابر آنچه گذشت اصطلاح‌های زیرین باید جداشناسایی شود:

اشراق و اتصال: دو گونه ارتباط با مبدا را نشان می‌دهد که مفهومی ملایم داشته برای سنیان نیز پس از سده‌ی دوم قابل پذیرش گردید. اشراق یا تفضل الهی از مبدا برای

انسان رخ می‌دهد، و سَنَیان آن را اصل می‌شمردند، و به عکس آن، «اتصال» است که با کوشش انسان حاصل می‌شود و گنوسیستهای مسلمان مجاهدت و کوشش را اصل می‌شمردند. (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۲۵۲).

حلول؛ تجسد: درجه‌ی تندتر ارتباط و به معنی فرود آمدن جزیی از عقل کل بر جسم آدمی، نوعی ترکیب میان دو اندیشه‌ی توحید عددی و اشراقی است و از مسیحیان به برخی متکلمان اسلام سرایت کرد و پذیرش همگانی نیافت.

اتحاد: مفهومی همانند «نیروانا» نزد هندیان دارد و آخرین مرحله‌ی سلوک در اندیشه‌ی توحید اشراقی هند و ایرانی بوده که مورد قبول همگانی ما مسلمانان قرار نگرفته است. ن. ک «روحانی و حنیف - بند ۵ - ۴/۱ بخش دوم». عین‌القضات آگاهانه دو اصطلاح «حلول» و «اتحاد» را با هم سنجیده گوید: چون عشق شاهد و مشهود یکی شود شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد، و تو این نمط حلول شماری، و این حلول نباشد، کمال اتحاد یگانگی باشد. (تمهیدات بند ۱۶۲) - اتحاد، گونه‌ای بیان از پان‌ته‌ئسم هند و ایرانی است (بند ۵ - ۲/۲ بخش دوم).

گنوسیسم: گنوسیسم اسلامی در این مقال شامل مکتبهای اشراقی عرفانی؛ مکتب معتزلی، مرجئی، راوندی، غلاة شیعه است که به توحید اشراقی نزدیک‌تر از توحید عددی هستند. بلوشه اصطلاح گنوس Gnos را برای کلمه‌ی مذاهب مخفی اسلامی در ایران پیشنهاد کرده است (سلمان پاک، ماسینیون، ترجمه‌ی دکتر علی شریعتی - ص ۸۴).

۲-۵- برتری تصوف اسلامی بر تصوف مسیحی

متأسفانه برخی از خاورشناسان بدون هیچ دلیل می‌خواهند گنوسیسم اسلامی را به نحوی متأثر از گنوسیسم مسیحی قلمداد کنند، مثلاً آدام متر گنوسیسم حلاج و محاسبی را نمونه‌ی چنین تأثیری می‌داند، در صورتی که گنوسیسم اسلامی بر قوس صعود تکیه دارد؛ هر انسان می‌تواند از راه ارتیاض و تعلیم، از مادیات خود بکاهد و بر معنویات خویش بیفزاید، تا به مقامی رسد که بجز خدا نبیند، و بتواند بگوید: لیس فی جبّتی الّا الله! خدای مسلمانان گنوسیست شخص قابل اشارت حسی نیست، گنوسیسم

مسیحیت به توحید عددی یهود آلوده‌تر است و بر قوس نزول و «تجسد» لاهوت در ناسوت تکیه می‌کند، آن نیز تنها برای یک تن به نام مسیح است. آقای نیکلسون این برتری تصوّف اسلام بر تصوّف مسیحی را به صورتی دیگر بیان می‌کند. او که سخت دلباخته‌ی توحید عددی یهودی است، پان‌تئیسم و توحید اشرافی مسلمانان گنوسیست را افراط در تنزیه می‌نامد و می‌کوشد با تفسیرهایی بی‌جا نظریات بایزید، حلاج، عطار، مولانا را از اشراق هند و ایرانی و «اتحاد»، دور جلوه دهد و به توحید عددی یهودی و «حلول» نزدیک سازد. او می‌گوید: جمله «اناالحق» را حلاج از تورات گرفته که می‌گوید: «خدا آدم را به شکل خود (خدا) آفرید». او پس از این تشبیه بی‌پایه، تازه می‌گوید: نظریه‌ی ابن‌فارض در قصیده‌ی تائی او که به توحید عددی نزدیک‌تر است و «من و تو» بسیار دارد، بر نظریه‌ی حلاج ترجیح دارد (ص ۱۲۰ مجموعه ابوالعلاء عقیفی)^۱ او می‌گوید: در زبانهای ملل اسلامی تعبیری که بتواند برابر واژه‌ی «دیواین پرسونالیتی» The Idea of Divine Personality قرار گیرد دیده نمی‌شود «رینولد. انیکلسون Personality in Sufism three Lectres ترجمه‌ی دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی به

۱. نیکلسون مقاله‌های بسیار در این باره نگاشت که مجموعه‌ای از آنها را ابوالعلاء عقیفی به تازی ترجمه و در ۱۹۴۶ یک سال پس از مرگ نیکلسون به یاد او چاپ کرد که شامل اینها است:

۱ - گفتار او در ژورنال آسیاتیک سال ۱۹۰۶ ص ۳۰۳ - ۳۴۸ که به عنوان «نظرة تاریخیة فی اصل التصوف و تطوره»، ص ۱ - ۴۱ مجموعه.

۲ - الزهد فی الاسلام. که در دائرةالمعارف مذهب و اخلاق، سال ۱۹۳۰، ج ۲، ص ۹۹ - ۱۰۵ چاپ شده بود، در ص ۴۲ - ۶۵ مجموعه.

۳ - تصوف، که نیز در همان دائرةالمعارف، سال ۱۹۳۴، ج ۲، ص ۱۲ - ۱۰ - ۱۷ چاپ شده بود، در ص ۶۶ - ۹۶ مجموعه.

۴ - هدف التصوف الاسلامی سخنی است که در کنگره چهارم تاریخ مذاهب در لیدن سپتامبر ۱۹۱۲م القا شد و در ژورنال آسیاتیک، سال ۱۹۱۳م چاپ شد. عقیفی متن‌های عربی مورد استفاده‌ی نیکلسون را بر آن افزوده در ص ۹۷ - ۱۰۷، مجموعه چاپ کرد.

۵ - سه سخنرانی که در مدرسه‌ی زبانهای خاوری لندن در ۱۹۲۲م القا نموده و به سال ۱۹۲۳م در چاپخانه دانشگاه کمبریج با افزایشهایی چاپ کرده بود، الف) ص ۱۸ - ۱۲۹، ب) ص ۱۲۹ - ۱۵۱، ج) ۱۵۱ - ۱۷۱. بخش سه سخنرانی را آقای دکتر شفیعی کدکنی نیز از انگلیسی به فارسی ترجمه نموده با افزایشهایی در دنبال آن در ۲۵۵ ص در تهران ۱۳۵۸ چاپ کرده است.

عنوان تصوّف اسلامی. چ تهران، ۱۳۵۸ خ. ص ۶). این سخن درباره عرفان عالی اسلامی درست است، چنانکه «سیمرغ» عطار در برابر «سی مرغ» شخصیتی جداگاه و دیواین پرسونالیتی ندارد. ولی در مذاهب خشن سلفی دو قرن سکوت خداوند شخص قابل اشارت حسی است و از اعضای بدن او «الآ الفرج واللحیة» سخن می‌رود (اشعری. مقالات، چ ۱۹۵۰ م، ۷۲:۱ و ۲۵۸) مسیحیت با ترمزی که آن را در عنوان «اثبات توحید عددی» خواهیم دید، در میان این دو مشرب قرار گرفته است، نه به نرمش عرفانی اسلامی می‌رسد و نه خشونت تسنن اسلامی را دارد.

۳

قوانین و مقرّرات

طرفداران «اشراق هند و ایرانی» درباره‌ی کتب آسمانی و قوانین نیز با پیروان «نبوت اسرائیلی»، دیدی جدا و مختلف داشتند و اندیشه هر گروه با ساختمان فکری آن گروه سازش می‌داشت.

۳-۱- در هند

از دیدگاه هند و ایرانی، متون مقدس ودا و اوستا گرچه الهام الهی بودند، لیکن ساخته و پرداخته‌ی اندیشه‌ی آورندگان دانشمند آنها هستند، پس حادث اند، و پدیده‌ای تغییرپذیر بوده چون کهنه شوند، نسخ و تبدیل آنها لازم خواهد شد. یکی از اعتراضهای موبدان ایرانی در دو سده‌ی نخستین بر مسلمانان مسأله‌ی خاتمیّت پیامبر و بی‌نسخی قوانین او بود که در بحثهای ایشان نمایان است (ن.ک: دینکرت، ۳: ۳۵)

۳-۲- در میان یهود و نزد ابن‌میمون

از دیدگاه یهود، کتابهای مقدس تورات کلام قدیم خداوند و قوانین آن ابدی و ازلی و غیرقابل نسخ و تغییر باشند، (بیرونی، ماللهند من مقوله، چ هند، ۱۹۵۸ م، ص ۸۰-۸۱) و عبدالجبار معتزلی همدانی م ۴۱۵ هـ، شرح الاصول الخمسة، ص ۵۷۶، و کراجکی صوری شیعی، م ۴۴۹ هـ کفزالقواید، چ سنگی، تهران، ۱۳۰۲ هـ ص ۱۰۲ و ابن‌میمون، دلالة الحائرين، چ حسین آتای، استانبول، ۱۹۷۲ م، ص ۴۱۵). یادآور شوم که ابن‌میمون

فیلسوف یهودی (۵۳۰-۶۰۲ هـ) به جای دو جهان‌بینی اشراقی هند و عددی یهود سه نظریه را چنین یاد کرده است:

— آنکه خداوند هر کس را بخواهد به پیامبری می‌فرستد (خواه دانا و خواه بیسواد) و آن را نظر عوام ملت ما (یهود) شمرده است.

— آنکه پیامبری یک درجه از کمال انسانی است، که با ارتیاض (آموزش و پرورش) به دست آید و این دیدگاه فیلسوفان است.

— رأی مرکب از آن دو است و آن را مذهب صحیح یهود شمرده است (دلالة الحائرين، چ حسین آتای، استانبول، ۱۹۷۲م، ص ۳۹۲-۳۹۴).

آشکار است که گفته‌ی ابن میمون در دو نظریه‌ی نخستین درست است، اما نظریه‌ی سوم را هیچ یهودی پیش از او نگفته است. او این نظریه را از فیلسوفان گنوسیست اسلامی، فارابی، ابن سینا، کرمانی و سجستانی و مانند ایشان گرفته و با جرأت به مذهب یهود وارد کرده است. او به همین سبب نیز مورد تکفیر خاخامهای خشکه مقدس یهود قرار گرفت.

یهودی بودن نظریه‌ی توحید عددی در سراسر تاریخ برای مردم ایران آشکار بوده است. خرمیان در سده‌ی سوم فرقی میان یهودی و سنی نمی‌نهادند (ن.ک: طبری ۱۱۹۵:۳ و ۱۲۲۶ ترجمه ۵۸۲۵ و ۵۸۵۲) نظر شهید مطهری را در این باره در بند ۵-۲ همین بخش در عنوان فیض و خلق خواهیم دید.

۴

فرهنگهای دوره

۲-۱- آمیزش دو فرهنگ

حمله‌ی هخامنشیان بر یونان و یورش اسکندر بر ایران از روی سراقوام سامی، سریانیان، یهودیان، فنیقیان انجام گرفت و موجبات آمیزش اندیشه‌های گوناگون را فراهم ساخت. از این روی خداشناسی در کتابهای مقدس که پس از آن تاریخ تا سده‌ی سوم میلادی پدید آمد، همچون انجیل‌های مسیحی، مرقیونی، دیصانی، مانوی و حتی و

همچنین اوستای ۲۱ نسکی که فرآورده‌ی کنفرانسهای آذربایاد مارسپندان و آذر فرنیغ پیروزگر در قرن سوم میلادی در عهد شاپور بود، هیچ یک، نه مانند ودا یکسره اشراقی و نه مانند تورات یکسره عددی هستند بلکه توحید در همه این کتابها دورگه است، ترکیبی از توحید عددی و اشراقی است.

۲-۲- پیدایش فرهنگهای جدید

تماس ملت‌های متمدن آن روز که موجب پیدایش فرهنگهای دورگه‌ی جدید گردید در درجه‌ی اول در اسکندریه و سپس در بین‌النهرین و پس از آنها در یمن بوده است. مهمترین اثر دانشگاه نوافلاطونی اسکندریه در فلسطین پیدایش گروه روشنفکران «فریسی» در میان یهود بود. فریس که با واژه‌ی «افراز» عربی هم‌ریشه و به همان معنی است، معنی جداشدگان یا «معتزله» را داشت. عیسای مسیح یکی از پیشروان این گروه بود که از سوی پیسگرایان یهود تحت پیگرد قرار گرفت و حواریان او رسالت او را به صورت فرهنگی دورگه مرکب از یهودیت و میثرائیسم، در رم به نام «مسیحیت» بخش کردند.

بند دوم

جغرافیای فرهنگی منطقه

۱

بین‌النهرین (میان‌رودان)

این سرزمین که در دوران درخشندگی اسکندریه مرز دو ابرقدرت آن روز، ایران و روم، بود خود مرزی طبیعی میان دو گروه از اقوام متتمدن آن روزگار نیز به شمار می‌رفت. در باختر از فرات تا کرانه‌های مدیترانه، آرامیان کلدانی، سریانی، فینیقی، عبری (یهود) و کنعانی زندگی می‌کردند. در خاور از دجله تا سهند، ایرانیان کرده، لر، فارس، پهلوی، تبوری، سگزی، سغدی و... می‌زیستند. آمیزش تمدن و فرهنگ این دو ملت بزرگ موجب پیدایش دانشگاههایی از جندی‌شاپور در خوزستان، تاسورا (در جنوب تیسفون) و نصیبین، حران (رها) تا اتاکیه شده بود.

انجیل‌های مسیح، مرقیون (Marcion م ۱۵۵م) ابن‌دیسانی (Bardesane ۱۵۴-۲۲۲م) مانی (۲۱۵-۲۷۶م) همگی از طرف پرورش یافتگان این دانشگاهها پدید آمده است. بردیسان (ابن دیسان) و مانی دو فیلسوف ثنوی بودند که آن را با ثالوت هندی - یونانی ترکیب کرده دو مذهب پدید آوردند که تا سده‌ی (۷ هـ، ۱۳م) پایدار بود. کتاب *القدر* بردیسان کهن‌ترین متن سریانی است و با ترجمه‌ی انگلیسی آن به وسیله‌ی کورتن^۱ در ۱۸۵۵م در لندن چاپ شده است. ترجمه‌ی آن به فارسی برای آشنایی با فلسفه‌ی ثنوی

ایران بسیار سودمند می‌باشد.

یک دامستان نیز در دست است که نمودار گوشه‌ای دیگر از برخورد و آمیزش دو تمدن آریایی و سامی در سرزمین میانرودان در آن دوران می‌باشد. این دامستان «جرجیس و داذیانه» نام دارد که در سده‌ی چهارم میلادی در موصل رخ داده است. متن این دامستان در تاریخ طبری (ج لیدن، ۷۹۶: ۸۱۲ ترجمه ۵۶۴ - ۵۸۰) دیده می‌شود. مقدسی نیز در احسن التقاسیم (ص ۱۳۶ - ترجمه - ۱۹۱) در سرزمین اقور = اثور از آن یاد کرده است.

۲

یمن پیش از اسلام

این سرزمین که پیش از اسلام «سبا» نیز نامیده می‌شد در کرانه‌ی جنوب غربی شبه‌جزیره‌ی عرب جا دارد و بندر ارتباط بازرگانی هند و ایران با آفریقا بوده، گاه به دست حبشیان و گاه به دست ایرانیان اداره می‌شد. از این رو این کشور که نام برخی از آتشکده‌هایش در تاریخ ثبت شده است^۱ و مردم آن سامان تا سده‌ی چهارم هجری به فارسی سخن می‌راندند (احسن التقاسیم، ترجمه، ص ۳۱ و ۱۳۶) و جشن نوروز را بزرگ می‌داشتند (همانجا، ص ۱۴۲) مرکز پخش اندیشه‌های اشراقی هند و ایرانی در شبه‌جزیره‌ی عرب بود، چنانکه فلسطین در شمال این شبه‌جزیره نقش پخش‌کننده‌ی افکار «توحید عددی» را بر عهده می‌داشت. این مرکزیت روحی نام «سبا» را در میان مردم شبه‌جزیره به صورت یک منبع نور و علوم یقینی درآورده بود تا آنجا که در ضمن داستان زناشویی بلقیس، ملکه‌ی میتراقیست یمن، با پادشاه یهود فلسطین، می‌بینیم که هدهد به سلیمان می‌گوید: «من از سوی مهرپرستان کشور سبا برای تو یقین آورده‌ام.» (قرآن کریم ۲۷: ۲۲-۲۴). داستان این زناشویی که خود نشانی از آمیزش دو فرهنگ آریایی جنوب و سامی شمال جزیره‌ی عرب است، پیش از اسلام در میان سامیان و ایرانیان مانوی و دیصانی شهرت بسزا داشته است. سوره‌ی ۳۴ قرآن نیز به نام ایشان

۱. آتشکده «ذونواس» در «أخبار الطوال» دینوری احمد بن داود (- ۲۸۲) و آتشکده «خولان» در «معجم البلدان» یاقوت (۵۷۴-۶۲۶) دیده می‌شود.

«سبا» خوانده می‌شود. واژه‌ی «برسابا»، در سریانی به معنی فرزند یمن، به کسانی گفته می‌شد که در بیان ایدئولوژی اشرافی و روحانیت و متافیزیسم غلو می‌کردند. این کلمه در تازی به «ابن سبا» ترجمه گشته کنیت یک شخصیت افسانه‌ای شد که در کتابهای ملل و نحل اندیشه‌های گنوسیستی تند بدو نسبت داده‌اند. فرقه‌ای از گنوسیستهای تند سده‌ی یکم اسلام نیز به نام «سبائیان» شهرت یافته‌اند. ولی اخیراً دانشمندان به افسانه بودن شخصیت ابن سبا پی بردند و آقای مرتضا عسکری کتابی گرانقدر در این باره در یک مدخل و دو مجلد بنام عبدالله بن سبا نگاشتند که با اندک سنی‌زدگی در ترجمه‌ی فارسی کتاب دیگر ایشان «بنام خمسون و مائة صحابی مختلق» گنجانیده شده است. من نیز نقدی بر کتاب گرانمایه‌ی اخیر در مجله‌ی کاوه، مونیخ، شماره‌ی ۳۹ سال ۱۳۵۰، نگاشتم. شاید بتوان میان واژه‌ی «صابئی» نیز که نام فرقه‌ای گنوسیست و ترکیبی از یهودیت و میترائیسم است با واژه‌ی «سبائی» پیوندی یافت.

۳

یمن پس از اسلام

چند تن از «اهل صفه» که شاید بتوان ایشان را در میان مردم مدینه در صدر اسلام گنوسیست خواند، مانند خذیفه، عمار یاسر و... یمنی بودند. روی سخن علی (ع) در برخی خطبه‌هایش که بوی گنوسیسم دارد با مردی یمنی به نام «ذعلب» است. (شرح ابن ابی‌الحدید، ۱: ۴۶؛ و قبسات داماد، چ مک‌گیل: ۱۳۶: ۲).

چند تن از نخستین صوفیان آغاز اسلام نیز یمنی بوده یا خود را به آنجا منسوب داشته‌اند. برخی دعا‌های گنوستیک را نیز به یمن منسوب می‌دارند (ذریعه ۶، ش ۲۴۴۸ و ۲۴ ش ۲۲۸۷ و ۲۵ ص ۲۸۶). کشاکش دو اندیشه‌ی جنوبی و شمالی در شبه‌جزیره‌ی عرب در یک سده‌ی پیش و پس اسلام به صورت نزاع‌های قبیله‌ای در تاریخ منعکس است. یکی از نامه‌های علی (ع) در نهج البلاغه (۷۴: ۲) نیز که به صلحنامه‌ی میان دو طرف جنگ اختصاص دارد برای ما باقی مانده است.

نگارنده‌ی یکی از چهارصد اصل شیعه مردی یمنی است و جعفر حاضر موتی نام

دارد (ذریعه ۲، ش ۵۴۱ و ۶ ش ۱۷۶۴) و در آن حدیثی آورده که یمن را پایگاه ایمان حقیقی! می‌داند (مجموعه‌ی اصول سته‌عشر، ص ۸۱، چ مصطفوی). محمدزکریای رازی (م ۹۲۵/۳۱۳) ردّی بر «ابن الیمان» دارد (قفطی، ص ۲۷۵ ترجمه ۳۷۷).

در برخی از داستانهای سمبولیک عرفانی که نمایشگر چگونگی ترکیب و آمیزش دو جهان‌بینی هندی و آرامی است مانند «حی بن یقظان» و «سلامان و ابسال» از ابن سینا و «الغریبه الغریبه» سهروردی و «شیخ صنعان» عطار، یک یا چند قهرمان دیده می‌شود که برای حقیقت‌جویی، از شرق به سوی غرب سفر کرده‌اند. در بیشتر این داستانها آن مسافران یمنی و سبائی بوده‌اند، عین‌القضات در بند ۴۲۷ تمهیدات برخی معنیهای روحانی برای یمن یاد کرده است.

در سراسر تاریخ اسلام نیز یمن پایگاه ناسیان زیدی و اسماعیلی بود که حکومتشان تا قرن غربگرائی کنونی ادامه می‌داشت.

۴

حجاز

چون این سرزمین از نظر جغرافیایی میان دو سرزمین فلسطین از شمال و یمن (سبا) از جنوب جا دارد، اندیشه‌ی توحیدی اشرافی را از جنوب و توحید عددی را از شمال به وسیله‌ی مسافران و کاروانهای بازرگانی دریافت می‌داشت. در قرآن کریم نیز این دوگونه توحید عددی و اشرافی همانند «اللَّهُ تَوْرُ السَّمَوَاتِ - ۳۵:۲۴» و «جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا - ۲۲:۸۹» هر دو فراوان است. یاران فقیر پیامبر که بیشتر از موالی و نیم‌بردگان جنوبی و به «اهل صفّه» معروف بودند و پس از مرگ پیغمبر خواستار حکومت خاندان محمد(ص) بوده، به اندیشه‌های گنوسیستی و توحید اشرافی جنوبی بیشتر تمایل نشان می‌داده یا طوری بوده که بعدها ممکن شد حدیثهای گنوستیک را بدیشان نسبت دهند. در برابر ایشان اشراف قریش که خود را عرب شمالی می‌دانستند طرفدار اندیشه‌های تشبیهی و توحید عددی توراتی بودند.

پس از مرگ نابهنگام پیغمبر(ص) اشراف شمالی در «سقیفه‌ی بنی ساعده» گرد

آمده خاندان پیامبر را کنار گذارده حکومت خلفا را پایه نهادند. کم‌کم اندیشه‌های توحید عددی شمال بر حکومت اسلام چیره شده آیات اشراقی قرآن کریم در لیست «متشابهات» نهاده و آیات به ظاهر تشبیهی «محکّمات» نامیده شد تا آنجا که دیده می‌شود که بسیاری از آیات که «سیّاری» و دیگران مدّعی حذف آنها به وسیله‌ی عثمان از قرآن بودند مفهوم اشراقی و تنزیهی دارد. احمد سیّاری یکی از یاران دو امام دهم و یازدهم است (قهپایی ۱: ۱۴۹-۱۵۰) و بسیاری از مطالب کتاب او که القراءات نام دارد (ذریعه ۵۲: ۱۷) در فصل الخطاب حاجی نوری (ج ۱۲۹۸ هـ، ص ۳۲۷-۳۲۹) نقل شده است. یحیی بن سعید حلّی (۶۰۱-۶۸۹ هـ) برای سنجش آیات اختیاری = اشراقی و آیات به ظاهر جبری کتابی به نام «الفحص» نگاشته، نشان داده است که آیات اختیاری هفتاد شماره بیش از آیات جبر است. (ریاض‌العلماء، ج ۵، ص ۳۳۷ و ذریعه ۱۶: ۱۲۴).

در دو قرن اول تاریخ اسلام یکی از اختلافهای مهم میان سنیان و گنوسیستهای مسلمان تعیین همین آیات «محکم» و «متشابه» بوده است، مسلمانان گنوسیست مشرب، آیات اشراقی تنزیهی را محکم و آیات به ظاهر عددی تشبیهی را متشابه می‌خواندند، سنیان عکس این را انجام می‌دادند. هر چند با پیشرفت علم و فلسفه پس از مأمون بسیاری از خشونت‌های سنیان کاسته شد و در تعیین و تفسیر آیات متشابه، بسیاری از آرای گنوسیستی همگانی شد، ولی باز کمابیش این اختلاف قرن‌ها ادامه می‌داشت.

۵

مکه و مدینه

با آنکه مکه نزدیک پانصد کیلومتر در جنوب مدینه جا دارد، در آن تاریخ مردم آن خود را «نزاری» و از عرب شمال می‌شمردند، و مردم مدینه خود را قحطانی و از عرب جنوب و شاید یمنی‌نژاد می‌شمردند. حضرت پیامبر (ص) پس از سیزده سال تبلیغ در مکه در اثر فشار کفار قریش ناگزیر شد به همراه گروهی از یاران به مدینه مهاجرت فرماید، و با ایشان که از آن پس «مهاجران» خوانده می‌شدند، ده سال در میان مردم قحطانی جنوبی مدینه که خود را از آن پس «انصار» می‌خواندند به تبلیغ پردازد.

در این مدت میان مهاجران شمالی و بومیان جنوبی، جز در چند مورد کشاکشی رخ نداد، که آن نیز با نفوذ آن حضرت به آشتی انجامید (خمسون و مائه صحابی، عسکری. به نقل از امتاع الاسماع مقریزی، ص ۲۱۰-۲۱۱). اختلافی دیگر که میان این دو گروه دیده شد، به روز سقیفه بود، که بر سر جانشینی پیامبر (ص) گرد آمده بودند و هر سو جانشینی را حق خویش می‌شمردند و به پیروزی شمالیان مهاجر انجامید (طبری ۱۸۳۷:۱ ترجمه ۱۳۴۲) و در نتیجه، اندیشه‌ی شمالی توحید عددی مذهب رسمی شناخته شد و «سنت و جماعت» لقب گرفت و تا دو قرن پس از آن آیات به ظاهر عددی تشبیهی «محکم» و آیات اشرافی تنزیهی «متشابه» شناخته می‌شد.

۶

ربیعہ و مَضَر

اختلاف عرب جنوب و عرب شمال در دو قرن آغاز اسلام به صورت کشاکش قبایل «ربیعہ» که خود را هم پیمان جنوب یمن می‌شمردند با قبایل «مضر» که شمالی بودند دیده می‌شود. در کشاکش ایده‌ئولوژیک نیز مَضَریان همواره از مذهب حاکم سنی حمایت کرده «ربیعہ» از مذاهب مختلف گنوسیسم اسلامی طرفدای می‌نمودند. در شعر و ادب نیز کشاکش در میان دو شاعر معروف عرب «جریر» از مضر سنی و فرزدق از ربیعہ شیعہ دیده می‌شود. فرزدق مانند دِعبِل خزاعی از گنوسیسم اسلامی پیروی می‌نمود. اختلاف عرب جنوب و شمال در سیاست آشکارتر از ادب و مذهب دیده می‌شود. در کشاکش امویان و عباسیان، عربهای جنوبی و یمنی با ایرانیان همکاری کردند تا بر عرب «نزاری» شمال پیروز شدند (طبری ۱۷۸۱:۲ ترجمه ۴۳۴۸، مسعودی، التنبیه والاشراف، ج مصر، ۱۳۵۷ هـ، ص ۲۸۰-۲۸۱، مروج الذهب، ج پاریس، ۴۵:۶-۴۶). آقای مرتضی عسکری گوشه‌ای از این کشاکشها را در کتاب خمسون و مائه صحابی مختلق یاد نموده است. افسانه‌هایی که سیف بن عمر در زمینه‌ی این اختلافات در سده‌ی اول فراهم نمود و در همه‌ی آنها، پیروزی را نصیب شمالیان نزاری، که سیف وابسته به ایشان بود، ساخت در آنجا یاد نموده است. سیف بن عمر نخستین کس است که از شخصی به

نام «ابن سبا» نام می‌برد، که گویا شخصیتی افسانه‌ای است و از روی واژه‌ی «برسابا»ی سریانی ساخته شد، که بر معنی «فرزند یمن = یمنی‌زاده» است، و سریانیان پیش از اسلام کسی را بدان لقب می‌خواندند که اندیشه‌های گنوسیستی سبائی را تبلیغ می‌نمود. شاید سیف بن صمر از نام «ابن سبا» که همه‌ی قیامهای ضد عثمان و ضد امویان، که به سود اسلام گنوسیستی و ضد سنیان انجام می‌گرفت، برگرفته‌ی او می‌نهد، همان «عمار یاسر» یمنی را خواسته باشد، که از یاران باوفای علی (ع) است (برای تفصیل بیشتر ن.ک: منزوی، مقاله‌ی «خمسون و مائة صحابی»، مجله‌ی کاوه، ش ۳۹، ص ۷۳۲) و ترجمه‌ی «تجارب الامم» ج ۵، ص ۱۱ و ۴۸۱، پانویست.

بند سوم

تاریخچه‌ی فرهنگهای دوره در روند تکاملی توحید

۱

از ثنویت به توحید اشراقی در ایران باختری، کردستان و آسیای صغیر.

آمیزش ثنویت با فلسفه‌ی یونان

ایرانیان باختر، کردان میدیه و آسیای صغیر در اثر نزدیک بودن به یونان و آمیزشی که با سریانیان هلنیزه شده داشتند، پیش از مردم ایران مرکزی با فرهنگ یونان آشنا شدند، چنانکه در اینجا خواهیم دید فیلسوفانی چون مرقیون، بردیسان، از آمیزش دو فرهنگ ثنوی زردشتی با فلسفه‌ی یونان مسیحی زده پدید آمد.

۱-۱- مرقیون

مرقیون = مارسیون (۸۵ - ۱۵۰ م) یکی از پایه‌گذاران فرهنگ دورگه‌ی هندی - سامی در کردستان و آسیای صغیر است. او ثنویت ایرانی خود را از این راه به ثالوث مسیحی رسانید که می‌گفت: از ترکیب جهان نور (تز) و جهان ظلمت (آنتی تز) جهان سوم (سنتز) پدید آمده است، که شهرستانی آن را «معدّل» و ابن ندیم آن را «مزيج سوم» نامیده‌اند. مرقیون دو مبدأ نخست را ناآگاه و سومین را آگاه می‌دانست، و شاخه‌ی «ماهانی» از مرقیونیان، جهان سوم را «مسیح» و مانویان آن را «انسان قدیم» نامیدند. مرقیون یک انجیل نیز داشته پیروان او خطی ویژه‌ی دین دبیره نیز داشته‌اند. ابن ندیم گوید: در خراسان بسیارند و زیر پرده‌ی مسیحیت زندگی می‌کنند.

۱-۲- ابن دیصان

ابن دیصان^۱ = بردیسان (Bardesane) (۱۵۴ - ۲۲۲ م) از بزرگ زادگان دربار آبگار نهم از شاهان «رها» در کردستان باختری است. او به کیش دورگه‌ی ترسا که تازه رواج می‌گرفت، و هر روشنفکر آن را به گونه‌ای تأویل می‌نمود، بگروید و دوآلیسم ایرانی خود را با آن رنگ آمیزی نمود. او می‌گفت: مبدأ نور روان و آگاه و مختار است و مبدأ تاریکی جسم و ناآگاه و مجبور است؛ بدین شکل ایشان یک پله به توحید اشراقی نزدیک شدند، ولی مانند «مرقیون» و «والاتین» شاخه‌ای از مسیحیت شناخته شده با کمک مانویان بر ضد توحید اشراقی زردشتی ساسانیان، و پس از آمدن عربها، بر ضد توحید عددی ایشان مبارزه می‌نمودند. خلفای عرب، مذهب دیصانی را مانند مانوی و مرقیونی، «اهل کتاب» نمی‌دانستند و ایشان را می‌کشتند؛ ناگزیر افراد این سه مذهب ایرانی که در خراسان بسیار بودند زیر پرده‌ی مسیحیت زندگی می‌کردند. سامی نژادان باختری ایشان که زودتر از ایرانیان عربی را آموختند به عربی شعر می‌سرودند. لوئیس شیخو لسنانی (۱۸۵۹ - ۱۹۲۸ م) در کتاب خود شعراء النصرانیة، چ بیروت، ۱۸۹۰ م، شاعران این گروه‌ها را نیز مسیحی معرفی نموده است. ابن دیصان زیر تأثیر فرهنگ مسیحی سریانیان دانشگاه «إدسه» ثالث هندی یاد شده را به تعبیر مذهبی نوی درآورده گفت: اروان پدر زندگی + تن مادر زندگی = مسیح فرزند زندگی^۲.

مانویان به جای واژه‌ی مسیح در این ثالث، واژه‌ی انسان قدیم را به کار می‌بردند (فهرست ندیم در احوالات مانی). تکامل اندیشه باگذشت زمان از ارزش وجودی تن (جهان تاریکی و بدی ماده) کاسته بر ارزش روان (جهان روشنی و نیکی) می‌افزود تا جایی که واژه «بدی» مرادف «نیستی» و واژه «نیکی» مرادف «هستی» شناخته شد. ایشان

۱. Bardesane، ترجمه‌ی از سریانی بردیسان است که مانند ابن فرات، ابن سبأ، ابن النیل نسبت به رودخانه‌ای در آن منطقه است. ابن عبیری پدر او را «نوحاما» و مادرش را «تحشیرام» می‌نامد و بسنایی هر دو را ایرانی داند. بیوگرافی مفصل او را البریایونا در آداب اللغة الارمیه، ص ۵۸-۶۴ آورده تولدش را روز ۱۱ تموز و نام پدرش را که در آتن تحصیل می‌کرد هرمئوس یاد می‌کند.

2. Dr. M.J.W. Drijver, Bardaisan of Edesse, 1966. pp. 5

می‌گفتند: زندگی، دانش، احساس، ادراک، همگی از صفات جهان روشنایی است؛ جهان تاریکی، مرده، جاهل، ناتوان، بی‌احساس است؛^۱ پس چون بدی = نیستی شناخته شد، بر طبق قانون «نبودن علت، خود علت نبودن است» نتیجه گرفتند که: [همه‌ی جهان هستی نیک است و یک علت دارد، بدیها نیز عدمی‌اند و علت آنها نیز عدمی است].

قاضی گوید: پس ارادت خیر و شر در او یک نقطه است. اما در حق سعید ابدی و شقی ابدی، خواه یک نقطه گیر و خواه دو نقطه، که آنچه از دو نقطه‌ی مختلف خیزد در حق ایشان هست. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۹۲، ۲۹۳) نیز همو گوید: چون سالک به ولادت ثانی رسد، حجب ملکوتی بماند میان او و خدا، پس یک یک برخاستن گیرد، و آخرین حجاب «نوری سیاه» است، که ثنویان آنجا بماندند و «یزدان» و «اهرمن» گفتند. اگر خلیل صفت بودند، سیاهی آن نور را ایشان نمودی (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۲۴).

عین‌القضات در اینجا می‌خواهد بگوید: اگر ثنویان درک خلیل الرحمان داشتند، یعنی اگر به معنی توحید اشراقی رسیده بودند، سیاهی بودن شیطان، یعنی عدمی بودن شرور را درک می‌کردند و به جای ثنویت به توحید اشراقی می‌گرویدند.

۱-۳. افلوطین Plotin در ایران باختی (۲۰۵-۲۷۰م)

این فیلسوف رومی‌نژاد یونان زاده‌ی مصرنشین، در اسکندریه‌ی مصر نزد آمونیوس ساکاس^۲ استاد مشرب گنوسیسم هند و یونانی شاگردی کرده، به وسیله‌ی او با عرفان هند و ایرانی آشنا شده، همراه لشکریان گردیان^۳ که به جنگ شاپور اول می‌رفت به ایران آمد، ولی گردیان به سال ۲۴۴م کشته شد و سپاهیان با ایران آشتی کرده بازگشتند. آشکار نیست افلوطین که برای کسب فیض و آموزش آیین گنوسیسم هند و ایرانی به اینجا آمده بود، چه هنگام بازگشت، ولی می‌دانیم که شاپور بار دیگر در سالهای ۲۵۸-۲۶۰م با روم جنگیده، امپراتور والرین را اسیر کرده است. پس دور نیست که افلوطین مدتی در میان دو جنگ در ایران مانده، در غیبت مانی از ایران، با دشمنان او

۱. شهرستانی، ملل و نحل، ۸۱:۲ - ۹۰ ترجمه ۱۹۰-۱۹۹.

2. Ammonius Saccas.

3. Gordien

«کرتیر» و «آذر فرنبغ» طراحان مکتب توحید اشراقی تماس گرفته باشند. به هر حال افلوطین به جای مصر به روم بازگشته، در آنجا به تعلیم پرداخت تا به سال ۲۷۰م درگذشت. افلوطین در رم شاگردان بسیار تربیت کرد که او را صاحب کشف و کرامت می‌شمردند. امپراتور گالیان^۱ و همسرش از مریدان او بودند. افلوطین مدتها آموزش خود را با زبان به شاگردان می‌رسانید و ایشان یادداشت برمی‌گرفتند، خود وی از نوشتن آنها پرهیز می‌داشت. پل هائری، افلوطین شناس و کشیش یسوعی بلژیکی معاصر می‌گوید: املیوس شاگرد افلوطین، سخنرانیهای استاد را به صورت کتاب *اثولوجیا* (خداشناسی - Theologie) درآورد، و «فروریوس - Farfurius - ۲۳۲ - ۳۰۴م» شاگرد دیگر او کتاب نه‌گانه‌ها = انتاد^۲ را از نوشته‌های استاد گردآوری نموده است. املیوس پس از آنکه مدرسه‌ی افلوطین به دست متعصبان به سال ۲۶۸م ویران شد، از آنجا گریخته به شهر «افامی» در کنار نهر «عاصی» در شمال سوریه پناه برد.

فلسفه‌ی نوافلاطونی در اسکندریه و در کوه‌های شمال سوریه، دور از دسترس قدرت روم به نیمه زندگانی ادامه می‌داد، تا مذهب مسیح در قسطنطنیه به حکومت رسید و به بستن مدارس پرداخت.

۱ - ۴ - به حکومت رسیدن مذهب مسیح در روم شرقی

به سال ۳۱۲م دو تن از سرداران روم به نام کنستانتین و مکسنتیوس^۳ بر سر عنوان امپراتوری با یکدیگر به کشاکش افتادند. کنستانتین برای کشانیدن مردم به دنبال خود، ادعا نمود که خوابنا شده، به آیین مسیح گرویده است که در آن روزها دل روشنفکران را ربوده بود. او بدین شیوه بر رقیب خود پیروز شد (تاریخ کلیسای قدیم، ج لایپزیگ، ۱۹۳۱م، ص ۱۸۳ و ۲۱۳). هر چند کنستانتین (۳۱۲ - ۳۳۷) در آغاز کار تعصبی سخت نداشت، لیکن به حکومت رسیدن مذهب در روم خاوری، اندک‌اندک تعصب را گسترش داد و مذهب مسیح را که تا آن تاریخ سلاح ایده‌ئولوژیک روشنفکران بر ضد استبداد

1 . Gallien

2 . Enneades.

3 . Maxentius

دولتی بود، به صورت معکوس درآورده، به وسیله‌ی سرکوب روشنفکران در داخل و یورش بر ملتهای همسایه به نام حکومت آسمانی مسیح گردید. در سده‌ی بعد مدرسه‌های گنوسیستی بسته شد و برخی استادانش به ایران ساسانی پناهنده شدند. (کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۱۴) داستان مصادره کردن کتابهای فلسفی و گردآوری آنها به وسیله کنستانتین (۲۷۴ - ۳۳۷) و محبوس ماندن آنها تا زمان مأمون عباسی و فرستادن آنها به بغداد، در تاریخ الحکمای قطعی ص ۳۰-۳۱، ترجمه ۵۲-۵۳ و رفتن شهرام سفیر عضدالدوله (۳۲۴ - ۳۷۲) بدیدار آن کتابخانه در ندیم، تجدد: ۳۰۴، ترجمه: ۴۴۴ دیده می‌شود.

در سده‌ی چهارم در شهر «رها» دانشگاهی به نام دبستان پارسیان *Ecole des perses* پدید آمده بود. گویند قدیس ابراهیم این دبستان را در نصیبین برپا داشته بود، و چون به سال ۳۶۳م آن شهر به دست ایرانیان افتاد او دبستان را به «رها» برد. پس از پیدایش فرقه‌ی مسیحی نسطوری در سده‌ی پنجم پیروان این مدرسه به نسطوریان پیوستند. خود نسطوریوس به سال ۴۲۸م پاتریارک قسطنطنیه شد، لیکن در سال ۴۳۱م مجمع مسکونی افسوس او را تکفیر و اخراج نمود و نسطوریان زیر پیگرد قرار گرفتند، در سال ۴۸۳م گروه‌هایی از ایشان به ایران رانده شدند یا خود بدان پناه آوردند و آن مدارس را با خود به درون ایران آوردند. به سال ۴۸۹ دبستان پارسیان «رها» بسته شد. برای فشارها که بر ایرانیان وارد شد، ن.ک. کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۱۴ به بعد و ۴۵۰ به بعد.

۱-۵- فشار بر مدارس ایرانی آسیای صغیر

در همه‌ی دوران فشار دولت مسیحی متعصب روم شرقی (بیزانس) بر دانشمندان، که به طرد فیلسوفان و پناهندگی ایشان به ایران و سوزاندن کتابخانه‌ی اسکندریه به دست دولت روم انجامید، کتاب *اثولوجیای* یادشده، در گنجینه‌ای در همان بخشهای شمال سوریه پنهان ماند و کسی از ترس دولت مسیحی روم جرات آشکار کردن آن را نیافت، تا در سده‌ی نهم میلادی / سوم هجری به دست ابن ناعمه‌ی حمصی

عبدالمسیح، چنانکه خواهیم گفت، به زبان عربی گردانیده شد و یکی از منابع مهم فلسفه‌ی «فیضیه‌ی فارابی» قرار گرفت و مورد استفاده‌ی گنوسیستهای مسلمان واقع شد.

۲

از ثنویت به سوی توحید اشراقی در ایران مرکزی

۲-۱- تنسرو مرکزیت مذهبی

در نخستین ربع سده‌ی سوم میلادی، حکومت اشکانی که با نوعی مجلس سنا اداره می‌شد و بویی از دموکراسی می‌داشت، به دست خاندان ساسانی منقرض گردید. ساسانیان که رنگ مذهبی به خود داده بودند، و اعضای آن، برخی شباهتها در مشرب فقر و درویشی با خاندان صفوی در سده‌ی شانزدهم میلادی دهم هجری داشتند، سیستم اتحاد مذهب و سیاست را در ایران برقرار نمودند. اردشیر بابکان از سال ۲۲۴م که بر تخت نشست، در اجرای این سیاست می‌کوشید. او پادشاه را عالیت‌ترین مقام مذهبی و دارای فره‌ی ایزدی (یعنی عصمت به هنگام اِلقای دستور) اعلام کرد.

علت رو آوردن دولت ساسانی به این فلسفه‌ی سیاسی آن بود که از آغاز قرن اول میلادی آمیزش دو جهان‌بینی «توحید عددی» توراتی فلسطین با «توحید اشراقی» ودائی هند، فرهنگی دورگه را در خاورمیانه پدید آورده بود که در دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا (نزدیک تیسفون)، حرّان، نصیبین، انطاکیه، اسکندریه و یمن و دیگر مراکز تماس در مرزهای میان دو فرهنگ یادشده تدریس می‌شد و موجب بالا آمدن سطح فرهنگ مذهبی و استفاده‌ی سیاسی از آن گردید. این جنبش، مذهبهای دورگه‌ی (عددی - اشراقی)، همچون دین‌های مسیحی (قرن اول)، مرقیونی (۸۵-۱۵۰م)، دیصانی (۱۵۴- ۲۲۲م)، مانوی (۲۱۶-۲۷۲م)، را در ایران باختری و آسیای صغیر پدید آورده بود. این مذاهبها، نه مانند دین یهود عددی محض، و نه مانند مذهبهای هندوان اشراقی خالص بود. این دینهای دورگه موجب پراکندگی فکری در میان ایرانیان شده بود. اردشیر بابکان «تَنسَر» را بدین منظور به سمت موبدان موبد منصوب داشت و موبدان سراسر کشور ایران را پیرو

او نهاد، تا دولتها به وسیله‌ی موبدان موبد، همه‌ی موبدان کشور را در دست داشته باشند. از تنسر یک اثر باقی مانده که روشنگر وضع اجتماعی مردم آن روزگار ایران می‌باشد. این اثر به عنوان «نامه‌ی تنسر» در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار به دست ما رسیده است.^۱

تنظیم و نو سازی کتاب اوستا برای تکامل بخشیدن به ثنویت باستانی هند و ایرانی مردم، و گرایش دادن آن به سوی نوعی «توحید اشراقی» به منظور تقویت ساتراویسم مذهبی که پشتیبان ساتراویسم دولتی ساسانیان باشد، نیز جزو مأموریت مذهبی موبدان موبد «تنسر» قرار داشت. این روند که از روزگار بلاش اول اشکانی (۷۷-۵۱ م) آغاز شده با کندی پیش می‌رفت (مشیرالدوله، ایران قدیم، ص ۱۴۶ و ایران باستان، ج ۲، ص ۱۵۱۶-۱۵۱۷ به نقل از دینکرت) چنانکه خواهیم دید دولت ساسانی با تشکیل چند کنفرانس در دو سده‌ی سوم و چهارم میلادی این روند را به انجام رسانید.

«دینکرت» مجموعه‌ای است که پس از واژگون شدن حکومت ساسانی به دست یک موبد زردشتی به نام آذر فرنیخ پسر فرخ زاد گرد آمده، سپس به دست موبدی دیگر به نام آذرید پسر همد در زمان مأمون عباسی (۲۰۳-۲۱۸ هـ) نو سازی شده است.

در پایان کتاب سوم دینکرت بخشی در سیزده بند هست که تاریخ نگارش کتاب را به دوران افسانه‌ای کشتاب کیانی می‌رساند و سرنوشت آن را با آمدن اسکندر و نو سازی آن به دست تنسر به دستور اردشیر بابکان (۲۲۴ م) و پراکنده شدن آن در یورش تازیان در آن یاد شده است. ن.ک: گفتاری در باره‌ی دینکرت: دکتر محمدجواد مشکور (۱۲۹۷-۱۳۷۴) چ تهران، ۱۳۲۵ خ. ص ۱-۲) دینکرت که پر از اندیشه‌های معتزلی است در دفاع از آیین زردشت و ردّ بر ادیان دیگر مانند اسلام، حتی معتزلیان و قدریان نگاشته شده است (برتولد اشپولر- تاریخ ایران در قرون نخستین. ترجمه‌ی جواد فلاطوری، چ تهران، ۱۳۶۴ خ، ص ۳۵۱) حمله‌ی این کتاب بر ضد قدریان که وارثان

۱. نامه‌ی تنسر، برای نخستین بار با تحقیق و ترجمه‌ی خاورشناس فرانسوی، دار مستتر در مجله‌ی آسیایی، به سال ۱۸۹۴ م به جهانیان شناسانده شد. سپس شادروان مجتبی مینوی به سال ۱۹۳۳ آن را با تحقیق بیشتر بخش کرد.

مسلمان شده‌ی مانیان، بودند؛ نشان می‌دهد که بخشهایی از این کتاب در دوران ساسانی، پس از کنفرانس آذر فرنیخ اول نگاشته شده است.

۲-۲. کنفرانس آتشکده‌ی آذر فرنیخ گرایش از ثنویت به سوی توحید

پس از مرگ اردشیر به سال ۲۴۱ م پسرش شاپور یکم به جای او نشست و سیاست پدر را خواه ناخواه، به دنبال روند تکاملی سیستم فکر «سیاسی - مذهبی» در همه‌ی خاورمیانه او به پیش بود پی‌گیری کرد. چون کار تنظیم و نوسازی اوستا هنوز پایان نیافته بود، شاپور «ارداویراف» را مأمور سامان دادن به این کار کرد. ارداویراف برای انجام دادن این کار سگالشگاهی در آتشکده‌ی «آذر فرنیخ پیروزگر» تشکیل داد. او با هفت تن از سرشناس‌ترین موبدان آن روزگار، در آنجا انجمنی برپا داشتند. آذر فرنیخ بزرگ نگهبان همه‌ی پیشوایان مذهبی و دانایان ایشان و دبیران کشور به شمار می‌آمد، آتشکده‌ی او در «کاریان»^۱ از لارستان مرکزیت علمی و مذهبی هر دو را داشت که بر دیگر مراکز مذهبی مسلط بود. این انجمن اختیارات لازم را برای این کار به «ارداویراف» بداد. ارداویراف، پس از یک خلوت نشستن مدعی شد که به خلسه رفته با یک معراج روحانی به بهشت و دوزخ و «همشگان» (= اعراف) سرکشی کرده است. او بدین شیوه، خواسته‌ی دولت ساسانی را بر دبیران و موبدان حاضر در آن انجمن به صورت کتابی املا نمود.^۲

خلسه نامه یا معراجنامه‌ی ارداویراف، چیزی همانند خلسه‌ی یوحنا ی انجیلی و خلسه‌های مرقیون و بردیسان و افلوپین یاد شده و خلسه‌های سهروردی و خلیه‌ی میرداماد (۹۷۰ - ۱۰۴۱ هـ) می‌باشد

۱. مسعودی م ۳۴۶ هـ در شمار آتشکده‌ها از «کاریان» نیز یاد می‌کند (مروج الذهب، چاپ پاریس ۷۶:۴).
 ۲. کتاب ارداویراف را نخستین بار، بارنلمی Barthelémy به سال ۱۸۸۷ م ترجمه و چاپ کرد و آن را به جهانیان شناساند. سپس دکتر محمد معین مقالتی به عنوان «ارداویرافنامه» به سال ۱۳۲۵ خ منتشر کرد. داستان ارداویراف در سده‌ی هفتم هجری به وسیله‌ی یک شاعر زردشتی ایران به نام زردشت بهرام پژدو به فارسی دری سروده شده، که به تصحیح دستور جاماسب در بمبئی به سال ۱۹۰۹ م چاپ شد، و سپس با تحقیقات دکتر رحیم عقیقی از دانشگاه مشهد در آن شهر به سال ۱۳۴۳ خ در ۱۶۴ ص بخش گردید.

شاپور یکم «کرتیر هرمز Karter» را نیز به منصب موبدان موبد برگزید. این مرد، چنانکه از سنگ نبشته‌ی او در «نقش رجب» برمی‌آید، این مقام را در پادشاهی شاپور یکم (۲۴۱-۲۷۱ هـ)، هرمز یکم (۲۷۱-۲۷۲ م)، بهرام یکم (۲۷۲-۲۷۵ م)، بهرام دوم (۲۷۵-۲۸۲ م) برای خود نگاه داشت (کریستن سن، خاورشناس معاصر دانمارکی، ایران در زمان ساسانیان). درست در همین روزگار بود که طرفداران فلسفه‌ی ثنوی باستانی هند و ایرانی، در برابر توحیدگرایی دولت ساسانی به مقاومت برخاستند. ثنویان (دو بنی‌ها) که دو نیروی خیر و شر را در وجود انسان، برابر، و در نتیجه، خنثی شده می‌پنداشتند، انسان را در برابر آن دو نیرو، مختار و آزاد می‌شمردند. این آزادی بر اندیشه‌ی سیاسی ثنویان نیز راه می‌یافت و در برابر ایشان، دولت که خواهان تقویت سائترالیسم بود و جبر توحیدی (خواه توحید عددی و خواه توحید اشراقی) را یکی از وسایل مؤثر برای تحمیل چنین نظر بر مردم می‌دید، مقاومت می‌نمود، و این کشاکش تا سده‌ی سوم هجری ادامه داشت.

۳

تبیین توحید اشراقی برای ثنویان

اندیشمندان پیرو توحید اشراقی هند و ایرانی، چنین توحید را از دو راه برای مردم دوینی (ثنوی) ایران تبیین می‌نمودند:

۳-۱- کاهش ارزش هر دو مبدأ

با کاستن ارزش هر دو نیرو «یزدان» و «اهریمن» و جا دادن آنها در بستری فراختر و بزرگتر به نام «آهورامزدا» نزد زردشتیان و میترائیستها، و به نام «زروان» نزد زروانیان دهری. اینان جهان را دارای بهترین «نظام اصلح» دانسته، وجود اهریمن را نیز بر جای خود و روی هم‌رفته لازم و نیکو می‌شمردند. این اندیشه پس از آمدن اسلام به صورت دفاع از ابلیس در برخی شاخه‌های صوفیان و شاعرانی چون خاقانی، عین‌القضات، سنائی، عطار و مولوی دیده می‌شود. ک: عنوان «خیمه‌شب‌بازی جهانی» بند ۶ بخش دوم. برخی از زردشتیان آن دوران و پس از آمدن عرب کوشیده و می‌کوشند تا مانند

عین‌القضات، روند طبیعی تاریخ را که از ثنویت به سوی توحید آمده است، وارونه بنمایاند و چنین وانمود کنند که گویا دین اصلی زردشت یکتاپرستی مزدیسنايي و آهورمزد اگرایي بوده است و مانی بدعت‌گزار ثنویت را پدید آورده است.

۳-۲- کاهش ارزش اهریمن

از راه کاستن صفتهای وجودی اهریمن و افزودن بر صفتهای وجودی یزدان، چنانکه گفتند: یزدان حسّاس‌تر از اهریمن است. سپس گفتند: یزدان حسّاس و زنده و اهریمن بی‌حسّ و مرده است، و تا بدانجا پیش رفتند که: یزدان وجود نور محض است، و اهریمن و تاریکی جز عدم نور چیزی نیست.

و در نتیجه بدینجا رسیدند که در جهان جز یک منبع فیض نور «شیدان شید» = نورالانوار» چیزی نیست، تاریکی نقیض روشنایی است نه ضد آن. نور در فضای خالی «تاریکی = غسق» می‌تابد و به شکل هرم هستی پیش می‌رود. پس هر چند که از مرکز تابش «نورالانوار» دورتر شود، وجودی ضعیف‌تر و با غسق آمیخته‌تر خواهد بود. فرق میان ماهیت‌های گوناگون موجود در جریان، همین درجه‌ی دوری و نزدیکی آنها با مرکز «نورالانوار» است، که به گفته‌ی ملاصدرا «وجود آنها مقول به تشکیک است».

شکل مخروط و هرمی جامعه‌ی انسانی در مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، که در فصل ۲۶ کتاب آراء اهل مدینه‌ی فاضله‌ی او و در جامعه‌ی روحانی صوفیان در شرح تعرّف از مستملی بخاری، ج ۱، ص ۹۴، چ محمد روشن (انتشارات اساطیر) دیده می‌شود، جزوی از همین هرم مخروط جهان بزرگ است.

۴

سرکوبی مقاومت ثنویان

مانی (۲۱۶-۲۷۲م) یگانه‌ی فیلسوف بزرگ ایرانی بود که در برابر این خواست رژیم ساسانی ایستادگی نمود و از دوآلیسم (دوئینی) هند و ایرانی باستان، و از آزادی و اختیار بشری دفاع نمود. او از خانواده‌ای همدانی در نزدیکی شهر قدیم بابل در بین‌النهرین زاییده شده پس از گرایش به مسیحیت، که در آن روزگار هر روشنفکر را به

خود می‌کشانید، و برای آشنا شدن با اندیشه‌های دورگه‌ی «عددی - اشراقی» ترسایان، به جدا کردن و ترجیح دادن اندیشه‌های رگه‌ی «اشراقی» مسیحی بر رگه‌های «عددی» در آن دین پرداخت. مانی همه‌ی پیامبران بنی‌اسرائیل، جز مسیح، را فرستاده‌ی اهریمن می‌دانست و تورات را تحریف شده می‌خواند و در نتیجه‌ی این طرز فکر، مسیحیان او را از کیش خود بیرون رانندند، و از این رو، به دولت ساسانی نزدیک شد و شاپور را خرسند کرد. ولی مانی مانند مرقیون می‌گفت: از آمیزش دو نیرو در مرزهای دو جهان نور و ظلمت موجودی سوم آمیخته پدید آمد که شهرستانی آنرا «معدل» یا به اصطلاح امروز «سنتز» دو نیروی تز و آنتی‌تز نامیده است. (شهرستانی، ملل و نحل، چ در حاشیه‌ی ابن حزم ۲: ۸۹، ترجمه‌ی صدر ترکه اصفهانی ص ۱۹۹).

مانی در دفاع از آیین گنوسیسم ثنوی (دو بئی) ایران باستان، تا آنجا تندروی نمود که دولت ساسانی را که برای ایجاد ساتراپ‌هایم خواهان نشر اندیشه‌های توحیدی بود، بیمناک کرد. به گفته‌ی ابن واضح در تاریخ یعقوبی ترجمه ص ۱۹۶-۱۹۷، شاپور پس از ده سال متوجه این خطر مانی شد و او را زیر پیگرد نهاد، و مانی به هندوستان گریخت و بماند تا شاپور درگذشت، سپس به ایران بازگشت و در روزگار بهرام، به دادگاه فراخوانده شد و به اتهام ثنویت منحرفانه به اعدام محکوم و کشته شد (ن. ک. درسهایی درباره‌ی اسلام، ص ۲۵۳-۲۵۴). پس از این تاریخ، دولت ساسانی ثنویت «نور وجودی + ظلمت عدمی» را که تعبیری ابتدایی و عامیانه از توحید اشراقی است، ثنویت برحق نامیده دین رسمی زردشتی دانستند.

۵

کنفرانس آذربادمارسپندان

توحید اشراقی زردشتی در برابر ثالث مسیحی: از موبدان پس از کرتیر، آگاهی در دست نداریم بجز آذربادمارسپندان، که از سوی شاپور دوم (۳۱۰-۳۷۹م) بدین سمت منصوب شده است. در کتاب دین کرت او را «نیک‌پرورده» و «نوشه روان» لقب داده‌اند. همچنانکه کرتیر در زمان شاپور یکم سرگرم مبارزه با دوئینی‌ها (ثنویان) ایرانی و

تثبیت توحید اشراقی موردنظر دولت ساسانی بود، در روزگار شاپور دوم، دولت ساسانی گرفتار هجوم اندیشه‌های نالوثی مسیحیان می‌بود، بار سنگین دفاع در برابر ایشان بر دوش موبدان موبد این زمان آذرباد پسر مارسپند بود.

فرهنگ دورگه‌ی مسیحیت که از ترکیب توحید عددی یهود فلسطین با توحید اشراقی میترائیستها در اروپا پدید آمد، نخست به صورت فرقه‌ی «فریسی» در میان یهودیان فلسطین و سپس به صورت پیروان «یشوع مسیح» استوار شد، و در سه قرن اول میلادی، در میان توده‌های مردم کرانه‌های دریای مدیترانه و جنوب خاوری اروپا و آسیای صغیر و سوریه با سرعت گسترش یافت.

استوار شدن مسیحیت در روم موجب پراکندگی دلها و پریشانی اندیشه‌ی مردم ایران شد. تبلیغات دورگه‌ی این مذهب نوپا و جانبداری آن از مردم بینوا بر پراکنده‌اندیشی مردم فراهم، که از خشکی و فرسودگی خرافات خود و پدرانشان خسته بودند و از اختلافات طبقاتی رنج می‌بردند، بیفزود.

موبدان موبد، آذرباد مهراسپندان، برای پایان دادن به این پریشانی‌ها و دمیدن روان تازه در مذهب کهن و فرتوت زردشتی، به سازمان دادن انجمنی نوین از موبدان مزدیسناپی پرداخت. این مجمع بزرگ متن اوستا را در ۲۱ نسل تثبیت کرد. این کنفرانس مانند کنفرانس آذر فرنیغ در زمان شاپور یکم با «ورگرم» و «ورسرد» = مباحله وسیله‌ی فریب مردم را فراهم کرد (برخی بررسیها درباره‌ی جنبشهای ایرانی، ص ۱۰۹ و درسهایی درباره‌ی اسلام، ص ۲۵۳-۲۵۴).

از آذرباد مهراسپندان یک «اندرزنامه» در دست است که خطاب به پسر خود به نام «زردشت» نگاشته است. این اثر به وسیله‌ی محمدتقی بهار در مجله‌ی مهر، سال دوم، ۱۳۱۳ خ و سپس به وسیله‌ی دکتر ماهیار نوایی در مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات تبریز، سال یازدهم، پخش شده است. اثر دیگر آذرباد تکه‌هایی است که در «جاویدان خرد» از وی آمده است!^۱

۱. جاویدان خرد، به دست حسن سهل سرخسی (۱۶۶-۲۳۵ هـ) وزیر مأمون عباسی (م ۲۱۸ هـ) و کمکی

۶

هرم جامعه اندر هرم هستی

خواست اساسی دولت ساسانی از تشکیل دو کنفرانس «آذر فرنیغ» و «آذرباد مهرانسپندان» آن بود که رهبران روحانی ایران، جامعه‌ی انسانی را همانند یک هرم، به مردم نشان دهند که شاه با فره‌ی ایزدی (معصوم از خطا در حین القای دستور) در رأس آن باشد، تا فرمانش واجب‌الاطاعه بود.

پان‌ته‌ئیسم هند و ایرانی نیز همه‌ی هرم هستی را یک خدا می‌دانست، اختلاف ماهیات اشیاء در نظر ایشان، به گفته‌ی سهروردی به دوری و نزدیکی از مبده «نورالانوار» است، و به گفته‌ی ملاصدرا؛ سلسله‌ی مراتب وجود مقول به تشکیک است. در هرم هستی و هرم جامعه، هر بالاتر پیر پایین‌تر، و هر پایین‌تر مرید بالاتر است. به تعبیر دیگر؛ هر نقطه‌ی بالائین، خدا تر از نقطه‌ی پایین‌تر، و نیز آموزگار و پیام‌آور (نبوت عامه) برای او است. به نظر ایشان با چنین تفسیر از ربوبیت، نبوت خاصه بی‌محتوا می‌ماند، که گفته‌اند: ربوبیت را سرّی است که اگر ظاهر کرده آید نبوت باطل شود. (غزالی احیاء علوم الدین ج ۳ ع ۱ ص ۷۴، ترجمه ج ۱ ص ۲۸۴؛ عین‌القضات، نامه‌ها، دوم، بند ۲۹۱) باگذشت روزگار مدّ قشرگرایی با تکیه بر خلیفگان بالا می‌آمد و از شمار خردگرایان می‌کاست، پان‌ته‌ئیسم، از بیم زورمندان پنهان و پنهان‌تر می‌شد، تا آنجا که به صورت «وجود جزء الّهی در هر انسان» بیان می‌گردید، پس در کتاب «مصابح الشریعة» که هم به امام صادق(ع) و هم به شقیق بلخی و هم به صهرشتی (ذریعه، ۲ ش ۴۷۵) نسبت داده شده است (ذریعه ۲۱ ش ۴۱۶۷) به تعبیر «العبودية جوهرة کنهها الربوبية = در بندگی هسته‌ی خدایی هست» بیان گردید. و در سده‌ی ۱۲ هـ با همه فشار ستّی‌گرایی

→ خضرین علی از زبان پهلوی به عربی گردانیده شد و مشکوبه‌ی رازی آن را در کتاب *آداب العرب والفرس* گنجانید. این کتاب با تحقیق عبدالرحمان بدوی به سال ۱۹۵۲م در مصر با نام ساختگی *الحکمة الخالدة* چاپ شد، لیکن این ویراستار، نسخه‌ی سال ۵۲۸ هـ آن را (که در ذریعه ۷۸:۵ و طبقات اعلام الشیعه، ق ۶، ص ۱۵۷ معرفی شده است) ندیده بود، و باید در چاپهای بعد، از آن بهره‌برداری شود.

و بان اسلامیسم نادرشاهی، صدر قمی (۱۱۶۵-۱۱۰۰) آن را در کتابی ویژه شرح کرده است (ذریعه ۱۳ ش ۷۰۸ و اعلام الشیعة قرن ۱۲ ص ۳۸۲-۳۸۴ و ۶۳۶، نیز - حاشیه ۲۳۹).

چنانکه گذشت، توحید اشراقی جهان را فیض ازلی و ابدی مبدأ «نورالانوار» = شیدان شید» فرض می‌کند که به صورت اشعه‌ی مخروطی نور از آن مبدأ به سوی فضای خالی بی‌انتها، که بعد از اسلام به وسیله‌ی سهروردی «غسق» نامیده شد، بخش می‌گردد، و هر چه از مبدأ دورتر شود نور یا وجود ضعیف‌تر و با غسق آمیخته‌تر خواهد بود. به همین دلیل است که ملاصدرا در سده‌ی یازدهم هجری وجود را مقول به تشکیک و مدرّج به درجات شدید و ضعیف اعلام نمود.

پس از دو کتفرانس آذر فرنیغ (بند ۳-۲/۲ همین بخش) و آذریاد ماراسپندان (بند ۳-۵ همین بخش) همه‌ی فیلسوفان وابسته به دولت ساسانی، مانند تنسر، ارداویراف، کرتیر، برای اثبات این فلسفه می‌کوشیدند. همین فلسفه در سده‌ی دوم هجری به دست ابن مقفع و جابر بن حیان صوفی به نام «فلسفه‌ی النور» و «العلم النورانی» به عربی گردانیده شد، ولی از طرف دولت و مذهب حاکم سنی زیر پیگرد قرار گرفت.

پس شکل هرمی جامعه‌ی انسانی، که فارابی در فصل بیست و ششم مدینه‌ی فاضله و نیز «السیاسة المدنیة» بیان نمود، جزئی از هرم بزرگ جهان هستی و بخش سیاسی فلسفه‌ی اشراق است که فرایند کار آن دو کتفرانس و تکامل بعدی آن است.

جامعه‌ی روحانی صوفیان مسلمان نیز به همین صورت هرمی ساخته شده است: به گفته‌ی مستملی بخاری م ۴۳۴ هـ. هر «قطب» چند «نقیب» را و هر نقیب چند «وتد» را و هر وتد چند «ابدال» را رهبری می‌کند (شرح تعرف، چ محمد روشن، ج ۱، ص ۹۴). و به گفته‌ی روزبهان شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ هـ) یک قطب بر سه تن و هر یک از ایشان بر هفت تن که هر کدام بر چهل تن و هر یک از اینان بر هفتاد تن و همچنان بر سیصد و چهارصد و چهار هزار و دوازده هزار رهبری دارند (مقدمه‌ی شرح شطحیات، چ کریم، تهران، ۱۳۴۴ خ، ص ۱۰) عین‌القضات نیز چهل کس را در برابر هفت کس و همچنین تا به یک تن برسد نشان داده است (نامه‌ها: دوم، بند ۱۷۰).

در «زبدة التواریخ» کاشانی ص ۱۷۲ و «جامع التواریخ» رشیدی ص ۱۵۱ از گفته‌ی پارسیان آذربایجان که با اسماعیلیان الموت در کشاکش بودند نقل می‌آورد که ایشان هرم مخروط جامعه را نه روحانی بلکه مادی و اقتصادی می‌دانستند، هر کس که ثروتمندتر باشد جزء الهی بیشتر دارد.

۷

اشراق و فلسفه‌ی یونان

چنانکه دیدیم در سده‌های سوم تا پنجم میلادی ثنویت ایرانی، هم با فلسفه‌ی یونان و هم مذاهب سامی ساحل مدیترانه در تنش بود و به خواست ساتراپیستی دولت ساسانی به توحید اشراقی گرایش می‌یافت، لیکن در سده‌ی ششم چنانکه در زیر خواهیم دید آمیزش با فلسفه‌ی یونان افزایش یافت.

۷-۱- پذیرایی از فیلسوفان پناهنده

در سده‌ی پنجم و ششم میلاد پیشرفت دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورای تیسفون ادامه داشت تا آنجا که در سالهای ۵۲۹-۵۳۳ هنگامی که تعصب حکومت مسیحی به اوج رسید ژوستی نیانوس امپراتور بیزانس دانشگاه‌های آتن، اسکندریه و به ویژه دانشگاه سنت افرام Saint - Ephram در شهر ادسه (رها) را بیست^۱، هفت تن از استادان و فیلسوفان دانشگاه آتن که استادشان پرکلس^۲ بر پا داشته بود و اندیشه‌های نوافلاطونی - هند و ایرانی را پخش می‌نمود و ایشان به همین اتهام زیر فشار نهاده شده بودند، از آن کشور گریخته به تیسفون پناه آوردند و از سوی قباد (۵۰۱-۵۳۱م) و پسرش خسرو به شایستگی پذیرایی شدند، هنگام بازگشت آنان، خسرو اول نوشروان (۵۳۱-۵۷۹م) در بند ۳-۴ و ۵ همین بخش گذشت؛ مذهب به حکومت رسیده‌ی مسیح، نخبه به سال ۴۸۹م دبستان پارسیان رها را بسته بود و دانشمندان وابسته بدان مدرسه نیز به ایران پناهنده شده بودند.

۱. چنانکه در بند ۳-۴ و ۵ همین بخش گذشت؛ مذهب به حکومت رسیده‌ی مسیح، نخبه به سال ۴۸۹م دبستان پارسیان رها را بسته بود و دانشمندان وابسته بدان مدرسه نیز به ایران پناهنده شده بودند.
۲. چنانکه در بند ۵-۶ و ۱/۲ خواهیم دید؛ پرکلس (=ابرقلس) خود از گنوسیم هند و ایرانی متأثر بوده است. او هیچ‌ده دلیل برای اثبات نظریه‌ی هند و ایرانی «ازلایت فیض الهی» و جاودانگی جهان در یک رساله آورده است. این مدرسه و پیروانش در بیزانس همواره به ایران دوستی متهم و زیر پیگرد بوده‌اند.

۵۷۹م) در آشتی‌نامه‌ی خود با دولت روم به سال ۵۳۳م یک ماده برای تأمین آزادی این فیلسوفان گنجانید. اینک نام این هفت فیلسوف که می‌توان ایشان را نوسازان پیوندهای کهن اندیشه‌های ایرانی - یونانی در خاورمیانه شمرد:

۱ - داماسکیوس: در دمشق به سال ۴۸۰م بزاده، پیرو آراء «یامبلیخس» و افلوطین بود، چند گزارش بر کتابهای افلاطون نگاشت که به امروز رسیده است.

۲ - سیمپلیکیوس: Simplicios که به نام سنلیقیوس در «تاریخ الحکمای» قفطی ص ۲۰۶ ترجمه ۲۸۷ یاد شده است. چون در شرحهایی که نگاشت آراء ارسطو و افلاطون را هماهنگ می‌شمرد، دکتر صفا می‌گوید: دور نیست در آن چهار سال که سیمپلیکیوس در ایران به صورت پناهنده می‌زیست، اندیشه‌ی هماهنگ بودن فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون را در میان دانشمندان و موبدان پخش کرده، که پس از آمدن عرب، به خامه‌ی فارابی به صورت کتاب «الجمع بین رای‌ی الحکیمین» درآمده باشد (خطابه‌ی دکتر صفا در مجمع فارابی. انتشارات دانشگاه، ص ۵، و تاریخ علوم عقلی، ص ۲۴).

۳ - یولامیوس (اولامیوس) Eulamios از مردم فریگیه بود.

۴ - پرئسین Priscien (پریسکیانوس Priskianus) نحوی رومی. کتاب دستور زبان لاتین از آن او در قسطنطنیه پیرامین سال ۵۱۲م معروف بود. این فیلسوف هنگام پناهندگی در ایران کتابی در پاسخ پرسشهای فلسفی خسرو انوشیروان نگاشت. پرسشهای نهگانه‌ی خسرو، بالا بودن سطح فرهنگ او را نشان می‌دهد. اصل یونانی این پرئسین در دست نیست، تنها ترجمه‌ی ناتمام آن به زبان لاتین در دست است. نسخه‌ی دستنویس آن به شماره‌ی ۱۳۱۴ در کتابخانه‌ی سن ژرمن پاریس ضبط است و عنوان را چنین است:

Prisciani Philosophi Solutiones
eorum de quibus dubitavit
chosnoes Perarum nex

فهرست مطالب این کتاب را سعید نفیسی در مقالات خویش در مجله‌ی مهر سال ۱، ش ۱، ص ۴۰ آورده است که با بسیاری از مطالب نامه‌های عین‌القضات نزدیک است. یک تن لاتین دان میهن دوست سزد که آن را به فارسی بگرداند.

۵ - هرمیاس Hermias پدر آمونیوس، از یونانیان اسکندریه.

۶- دیوژن Diogene (دیوجانس) از مردم فینیقیه.

۷- ایزیدورس Isidores (ایسیدوروس (Isidoro) از مردم غزه.

(سمید نفیسی، «خسرو انوشروان و حکمت یونان، مجله‌ی مهر، سال نخست، ش ۱، ص ۳۶-۴۱؛ کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۵۰؛ ذبیح‌الله صفا. تاریخ علوم عقلی، ص ۶، ۲۴، ۱۰۱؛ مقالات محیط علمی فارابی در مجموعه‌ی ابونصر فارابی، ص ۵).

۷-۲- پدر و فرزند دانشمند

با همه ناسزاها که آگاثیاس Agathias شاعر و تاریخ‌نگار یونانی سده‌ی ششم میلادی نثار خسرو انوشروان و پدرش قباد کرد، با همه بزرگی جنایتی که تاریخ دریاره‌ی کشتار مزدکیان برای ایشان ثبت کرده است، این پدر و پسر، مانند خلیفگان اموی بی سواد نبوده بلکه دانشمند نیز بوده‌اند. کریستن سن از یک مستشار فرهنگی انوشروان به نام اورانوس یاد می‌کند (همان کتاب، ص ۴۵۰). بنابراین هر می بودن جامعه ایشان خود را که در رأس چنان هرم نهاده بودند، اعلم ناس می‌شمرد. کتابها نگاشته‌اند. کتاب جغرافیای قباد را مقدسی در سال ۳۷۴ هجری دیده، چکیده‌ی آن را در «احسن التقاسیم» (ج ۲، ع ۲۵۷، ترجمه ۳۷۲) گنج‌انیده است. کتاب انوشروان (م ۵۷۹) به نام «شاهینی» را جاحظ (۱۶۳-م ۲۵۵ هجری) دیده، در کتاب «الحجاب» از آن نقل می‌کند (مجموعه‌ی رسائل جاحظ تصحیح عبدالسلام هارون، ج ۲، ص ۳۹) و مشکویه از کتاب «مسائل انوشروان» عبارتی نقل می‌کند (جاویدان خرد، ج عبدالرحمان بدوی ص ۶۱ و خلاصه آن در اعیان الشیعه‌ی محسن عاملی، ج ۱۰ ص ۱۷۰ و ترجمه فارسی قزوینی، ج دانش پژوه ص ۶۴ ترجمه‌ی ارجانی شوشتری ص ۱۱۱) انوشروان رساله‌ای نیز مشتمل بر نه پرسش فلسفی داشت، که پریشان، یکی از هفت فیلسوف پناهنده (بند ۳-۷ همین بخش) بدانها پاسخ داده و خوشبختانه در دست است.

افزون بر اینها، پولس پرسا Paulus Persa منطق ارسطو را با برخی باورهای فلسفی مردم آن زمان درآمیخته، برای انوشروان، به زبان سریانی نگاشته که آن نیز در دست است و در آن، همانند سخنان برزویه‌ی پزشک، که ترجمه‌ی آن را ابن مقفع در

سرآغاز کلیله و دمنه جا داده است، از برتری فلسفه بر دین، سخن گفته است، لیکن بدینی و نومیدی او کمتر است. فهرست مطالب این کتاب را نیز کریستن سن در کتاب ایران در زمان ساسانیان ص ۴۴۹ آورده است و بسیاری از آنها همانست که عین‌القضات بدانها پرداخته است.

به امید روزی که کتابهای پولس و پریسین به فارسی درآید.

۷-۳- فلسفه‌ی فهلویون یا خسروانی

فلسفه‌ی مذهبی - سیاسی که در کنفرانسهای آذر فرنیخ در سده‌ی سوم و آذرباد در سده‌ی چهارم شکل گرفته در دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا و تیسفون تا پایان دوران ساسانی تدریس می‌شد، بخش فلسفی آن به دست ابن مقفع (۱۰۰-۱۴۳) و جابر بن حیان^۱ م ۱۵۰ هـ به نام «فلسفه‌ی النور» و «العلم التورانی» به زبان عربی ترجمه شده، و با همه‌ی سخت‌گیرها و پیگرد و کشتار دولتیان، این فلسفه، به وسیله‌ی احمد راوندی م ۲۴۵ و بوالعباس ایرانشهری و محمد زکریای رازی توضیح و تشریح می‌شد، و همین گزارشها بود که به دست فارابی به نام آراء اهل مدینه‌ی فاضله تدوین گردید، و سپس به دست سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ هـ) و شاگردانش رسید. ایشان که برخی از اصطلاحات و نامهای فارسی آن فلسفه را نیز به کار می‌برند، از مکتب فلسفه‌ی «فهلوی» و «فهلویون»^۲ بسیار یاد کرده‌اند.

۱. گویا عین‌القضات جابر را می‌شناسد. او شعری معروف منسوب به ناصرخسرو را که نام جابر در آن آمده و از سوی او به قشرگرایی توحید عددی حمله شده است چنین می‌آورد:

من بگویم از زبان ابن حیان راستی عاقلان را گوش کردن قول من پاراستی
پشت این مشتی مقلد خم که کردی در رکوع در بهشت ارنه امید قلبه و حلواستی

این قصیده در دیوان ناصرخسرو چ تقوی ص ۴۲۰-۴۲۱ دیده می‌شود. میرفندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰ هـ) پس از سفرش به هند که زبان سانسکریت را آموخت و با گنوسیسم هندی نزدیکتر شد، قصیده‌ای مانند آن بساخت (ذ ۸۴۹:۹ و ذ ۱۳۳:۱۷ و شرحهایش در ذ ۱۵:۱۴ شناسانده شده است).

۲. اصطلاح فلسفه‌ی فهلویون و دوگانگی توحید عددی و اشراقی، در سده‌ی دهم پس از تقسیم خاورمیانه و آزاد شدن ایران از زنجیر خلافت، در مدارس دشتکی، دوانی، صدرا، دوباره زنده شد و در

۷-۲- بررسی فلسفه‌ی اشراق

یکی از مراکزی که پیش از آمدن عرب و بعد از آن در آنجا فلسفه‌ی اشراق تدریس می‌شد صومعه‌ها و دیرهای زهاد و تارکان دنیا در کوه‌های لبنان است. شهر «افامی» جایی که گفتیم املیوس پس از ویران شدن مدرسه‌ی افلوطین، همراه با کتاب اثولوجیا بدانجا پناه برد، در شمال همین کوه‌ها جا دارد. شهر «حمص» که در سده‌ی سوم هـ / نهم م، ابن ناعمه، کتاب اثولوجیا را، پس چند قرن که در آنجا پنهان مانده بود، به دست آورد و به عربی ترجمه نمود، در خاور همین منطقه جا دارد. ستیان سوری به نسبت به گنوسیستهای این کوهستان سخت بدبین بودند، اتهامها که به ایشان می‌زدند همان تهمتها بود که فقیهان حلب با آنها سهروردی را تکفیر و به مرگ محکوم کرده، و در ۵۸۷ کشتند. داستان گونه‌ای رابطه، میان شیخ شطاح روزبهان شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ هـ) با گنوسیستهای کوه لبنان در «تحفة‌العرفان»، ص ۲۷ و «روح الجنان»، ص ۲۰۳ دیده می‌شود که در «روزبهان نامه»، تصحیح دانش پژوه، به سال ۱۳۴۷ خ، چاپ شده است. این کوهستان امروز به نام «کسروان» خوانده می‌شود، و مردمش این کلمه را معرب «خسروان» و گرفته از نام فرقه‌ای صوفی اشراقی شیعی می‌دانند که ساکن این کوهستان بوده‌اند، و به فتوای ابن تیمیه م ۷۲۸ هـ: در محرم ۷۰۵ به وسیله‌ی حاکم دمشق قتل عام، و از آن منطقه رانده شده‌اند (حقایق‌الراهنه، ج بیروت، ۱۹۷۵ م، ص ۱۹۲). شهید اول محمدبن مکی که لمعه را برای علی بن مؤید، سریدار خراسان، نگاشت در دمشق به اتهام همکاری با همین فرقه‌ی شیعی به سال ۷۸۶ هـ کشته شد و جنازه‌اش را سوختند. (همان کتاب، ص ۲۰۵-۲۰۷).

بند چهارم

فلسفه‌ی اشراق در قرنهای آغازین اسلام

۱

کهن‌ترین توضیح‌گنوسیسم در اسلام

کهن‌ترین بیان از گنوسیسم اسلامی که فارابی جنبه‌ی سیاسی آن را به شکل هرم جامعه در فصل بیست و ششم کتاب خود مدینه‌ی فاضله معرفی نمود، و جنبه‌ی فلسفی آن را سهروردی به نام «فلسفه‌ی فهلویون» گزارش داده است، در سده‌های نخستین ظهور دین مقدس اسلام از دو راه ایرانی و نوافلاطونی به جهان اسلام وارد شد.

۱-۱- راه ایرانی

راه ایرانی که در داخل ایران ساسانی تکامل یافته به دست موبدانی چون تنسر، ارداویراف، کرتیر در انجمن آذرفرنبغ (سده‌ی سوم میلادی) گسترده شده، سپس به دست موبدان بازسازی‌کننده‌ی اوستای جدید در انجمن آذریاد مارسپندان (سده‌ی چهارم میلادی) تکامل یافته است. (ص ۱۴۰-۱۴۴) کهن‌ترین بیان اسلامی این راه در ترجمه‌های ابن مقفع م ۱۴۳ هـ و جابر بن حیان صوفی م ۱۵۰ هـ / ۷۶۷ م دیده می‌شود. متن فلسفه‌ی نوری ابن مقفع از میان برده شده ولی تکه‌هایی از آن در رساله‌ی ردیه‌ای که قاسم رسی بن ابراهیم، امام زیدیان م ۲۴۶ هـ بر آن نگاشت (ذریعه ۳۳۳:۲۰، ش ۳۲۶۰) به جا مانده است. این رساله‌ی ردیه به وسیله‌ی میکل انجلو گوئیدی به سال ۱۹۲۷ در ژم در ۵۵ ص متن عربی و ۲۶ ص مقدمه به زبان ایتالیایی چاپ شده و شایسته است که به فارسی درآید.

جابر بن حیان، مقاله‌های ۲ و ۱۵ و ۱۷ و ۲۵ در ص ۲۴۱-۳۰۲ کتاب *خواص کبیر*، را در چ پل کراوس، قاهره ۱۳۵۴ هـ، برای نفی ثنویت مادی عددی (ص ۲۵۷ آن کتاب) ساخت. او مانویان دو بنی را که می‌گویند «ظلمت» موجودی ضد «نور» است نه عدمی نقیض وجود نور، در آن کتاب رد کرده است. جابر کتابی به نام «علم نورانی» نیز داشته است (پل کراوس، مختار رسائل جابر، چ قاهره، ص ۱۰۴). جابر در *خواص کبیر* در لفافه‌ی مطالب کیمیاشناسی، توحید اشراقی و وحدت وجود (پان تئیسیم هند و ایرانی) را اثبات می‌نماید، که در جهان تنها یک وجود خدایی هست و در برابر جز عدم هیچ نیست. پس از ابن مقفع و جابر، این شکل ایرانی توحید اشراقی، و وحدت وجود دارای مراتب مدرّج، به دست ابوالعباس ایرانشهری و احمد راوندی م ۲۴۵ هـ و سپس به محمد زکریا رازی (۲۵۱-۳۱۳ هـ) بیان می‌شد و همه جا زیر پیگرد شدید خلفا بود. مسعودی نیز با تعبیر [مراتب نوری] به همین فلسفه‌ی نور اشارت دارد (مروج الذهب چ پاریس ۷۲:۴). این فلسفه پس از ایشان به دست شیخ اشراق سهروردی م ۵۸۷ هـ و شاگردان وی رسید و در حکمت اشراق و دیگر آثار ایشان از نوبه نام فلسفه‌ی خسروانی زنده شد، و به سبب بالا آمدن مدّ مشرب گنوسیسم اسلامی و ضعف حکام، برخلاف آثار گرانبهای راوندی و ایرانشهری، از گزند حکام نجات یافته به دست ما رسیده است، و در سده‌ی ۱۱ تا ۱۳ م. به فلسفه‌ی فهلویون نامیده شد.

۱-۲- راه نوافلاطونی

توحید اشراقی که افلوطین پس از بازگشت از ایران به رُم در کتابهای *اثولوجیا* و *نه‌گانه‌ها* = *اتئادها*^۱ بر جا نهاد، پس از ویرانی مدرسه‌ی افلوطین به سال ۲۶۸ م، از رُم به شهر «افامی» در کنار نهر «عاص» در شمال سوریه منتقل شد و پنهان ماند. دیگر از آن کتاب خبری نیست تا در سده‌ی سوم هجری نهم میلادی مردی به نام ابن ناعمه عبدالملک بن عبداللّه از آرامیان عرب زبان شده‌ی «حمص» در شمال سوریه، کتاب *اثولوجیا* را یافته به عربی ترجمه کرد و ابواسحاق کندی (۱۸۵-۲۵۲ هـ) آنرا برای احمد

مستعین (۲۴۸-۲۵۲ هـ) پسر معتصم خلیفه (۲۱۸-۲۲۷) ویرایش کرد و در پیشگفتاری که برای آن کتاب نوشته، آنرا از تألیفات ارسطو (نه افلوطین) وانموده کرده است. (عبدالرحمان بدوی، *افلوطین عند العرب*، ج ۱۹۶۶ م، ص ۲۴-۳۰). و بدین ترتیب فلسفه‌ی اشراقی افلوطین دوباره به ایران بازگشت و به دست فارابی و ابن سینا با فلسفه‌ی اشراقی ایرانی ابن مقفع و جابر و محمد زکریای رازی درآمیخت و مورد بهره‌برداری گنوسیستهای مسلمان قرار گرفت.

از سنجش میان تکه‌های باقیمانده از آثار فلسفی ابن مقفع و جابر بن حیّان با کتاب *اثولوجیا* آشکار می‌شود که توحید اشراقی آن دو تن، که در داخل ایران تکامل یافته است، تندتر و به پان تنیسم هند و ایرانی نزدیک تر است، و *اثولوجیا* نرم‌تر و از رگه‌های توحید عددی فلسطین بیشتر برخوردار می‌باشد.

فارابی در کتاب «جمع بین رای‌ی الحکیمین» که می‌کوشد اختلاف شدید اشراق افلاطون و مشاء ارسطو را هموار سازد، از اختلاف اندک میان راه ایرانی و راه اسکندریه اشراق به سادگی بیشتر درمی‌گذرد.

۲

گروه‌های گنوسیستی مسلمان

اصطلاحهای مشترک که در نوشته‌های گنوسیستهای مسلمان و آثار ابن مقفع و جابر بن حیّان و *اثولوجیا* دیده می‌شود، و در عنوان «غلو تقصیر» (بند ۵ - ۳/۱ همین بخش) به برخی از آنها اشارت خواهد شد، نشان می‌دهد که این گروه‌ها را با همه‌ی اختلافات درونی که داشتند، با پیوندهایی به هم پیوسته بودند، و روی هم رفته می‌توان ایشان را به دو گروه نرم و تند بخش نمود:

۱- ۲ - تندروان (غالیان، غلات، مرتفعان)

اینان مذهب و سیاست را یکی شمرده، جامعه‌ی انسانی هر می شکل پیشنهاد شده‌ی خود را جزوی از مخروط جهان بزرگ می‌دانستند که شیدان شید = نورالانوار، در رأس آن قرار داشت. ایشان چنین جامعه را چیزی همانند حکومت‌های تک حزبی امروزمین

می‌خواستند، که هر بالاتر، بر چند پایین‌تر فرمانروا باشد. ساتراپ‌ها را به شدت مراعات و تعدد مراکز را سخت نفی می‌کردند، مدعیان دیگر را رقص و لعن می‌نمودند. این شکل حکومت در رسایل اخوان‌الصفا و مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی بیان شده است. این گروه‌ها در کنار تبلیغ اندیشه‌های گنوسیستی اسلام دست به سلاح برده بر ضد حکومت عرب می‌جنگیدند، حکومت را در روزگار بنی‌امیه حق خاندان بنی‌هاشم می‌دانستند و پس از برافتادن ایشان و آمدن بنی‌عباس، آن را حق خاندان علی و فاطمه (ع) می‌شمردند. بویژه پس از قتل بومسلم و اعلام شدن عصمت برای دختر پیامبر.

۲-۲- نرمش جویان

نرمش جویان، حکومت عرب را پذیرا بوده، به پخش کردن اندیشه‌های گنوسیستی بسنده می‌کردند. اینان بی‌آنکه نامی از سیاست و مذهب آورند، عملاً آن دو را از هم جدا کرده با حاکمان عرب، چه اموی، چه عباسی، چه عرب، چه ترک، چه ایرانی، کار نداشتند. ایشان جامعه‌ی روحانی خود را به رهبری شماری بسیار از «ابدال» که زیر نظر چند تن «اوناد» بوده و هر چند تای ایشان زیر نظریک «نقیب» و چند نقیب زیر نظریک «قطب» اداره می‌شدند، فرض می‌کردند. صورت چنین هرم اجتماعی را در شرح تعرف، تألیف مستملی بخاری، م ۴۳۴، چ محمد روشن، ص ۹۴ و دیگر کتب تاریخ تصوف و نیز در تعریفات جرجانی و کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی می‌بینیم.

این گروه که صوفیان خوانده می‌شدند، به ساتراپ‌ها چندان پایبند نبوده، لعن و نفرین مخالفان خود را روا نمی‌داشتند. ایشان آیت «لَا كُرَاهَ فِي الدِّينِ» دین به زور نیست؛ قرآن ۲: ۲۵۶ و حدیث: «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ الْخُلُقِ» راه به سوی خداوند به شماره‌ی مردم است را شعار خود می‌دانستند.

۳

دو قرن خاموشی سلفی

در دو قرن نخستین اسلام که حکومت به دست اشراف ایلات عرب شمالی

می‌بود، خداشناسی شمالیان مذهب رسمی خلفا شناخته شده «توحید عددی» شمالی مذهب اصیل اسلام معرفی گردیده «سنت و جماعت» لقب گرفت. خداشناسی گنوسیستی اسلامی «توحید اشرافی» جنوبی که طبیعتاً جهانبینی توده‌های مردم در کشورهای فتح شده در خاور فرات تا رود سند نیز می‌بود، با آنکه در قرآن کریم هم کاملاً منعکس و آشکار است، باز هم خارج از اسلام شناخته شده بدعت نام گرفت.

چون در این دو سده، به موالی هیچ گونه حق اظهارنظر داده نمی‌شد، هرگاه کسی از آنان می‌خواست نظر مذهبی یا فلسفی ابراز کند، آن را به نام ارباب عرب خود و به نقل از او اظهار می‌نمود. این گونه رابطه میان مولای ایرانی و ارباب عرب، در چند مورد در تاریخ ثبت شده است مانند «عکرمه» و ابن عباس (مقاله‌ی منزوی، حبرالامه، کاه، مونیخ، ش ۵۵، ص ۲۳ و بعد، یا عبدالله بن حارث مدائنی با عبدالله بن معاویه (ن.ک: بند ششم ب همین گفتار) و کیسان با مختار ثقفی و کنگر کابلی با محمد حنفیه کسانی که اندک حقی برای اظهار اندیشه به خود می‌دادند مانند ابن مقفع م ۱۴۳ و راوندی و ابوالعباسی ایرانشهری همیشه زیر پیگرد و در به در بوده و در پایان خودشان سر به نیست و آثارشان نیز نابود می‌شد.

۳-۱- گنوسیم اسلامی و تسنن

با همه‌ی کوششهای خلیفگان در دو قرن نخست، برای ترویج توحید عددی، و جلوگیری از اندیشه‌ی توحید اشرافی و تکفیر پیروان آن، باز هم چون روحیه‌ی پدران و نیاکان مردم ساکن منطقه‌ی میان بین‌النهرین تا سند، با «توحید اشرافی» خو گرفته و سازگارتر می‌بود، نه تنها این اندیشه نابود نشد بلکه زمینه‌ی پیدایش عقاید گنوسیستی اسلامی و مذاهب ناستی در دو قرن آغازین اسلام گردید. فرقه‌های: مرجئیان، قدریان، معتزلیان، راوندیان و غلات شیعه همگی اسلام خود را بر پایه‌ی ایده‌تولوژی اسلام با توحید اشرافی هند و ایرانی بنا نهادند. این ایده‌تولوژی هر چند باصوص صریح قرآن کریم و حدیث سازگار است ولی با روحیه‌ی آبا و اجدادی عربان حاکم در دمشق و بغداد سازش نداشت و همیشه تحت پیگرد آنان می‌بود.

عین‌القضات از برخاسته بودن «قدریان» از ریشه‌ی ثنویان آگاه است ولی می‌گوید: «نمی‌دانم این تحریف (تکامل) پیش یا پس از اسلام رخ داده است.» (نامه‌ها، دوم، بند ۴۰۲ و ۴۰۳). اما معتزلیان هر چند که در آغاز در چشمه‌سار گنوسیسم اسلامی آزاد ایرانی پدید آمدند، ولی پس از جدا شدن از قدریان و پس از آنکه به وسیله‌ی مأمون عباسی، معتزله به حکومت برگزیده شدند، مذهب ایشان با استفاده از ترجمه‌ی بخشهایی از فلسفه‌ی چارچوب ساز «مشائی» به صورت گنوسیسم اسلامی نرم نیم سنی درآمده به صورت سلاح ایدئولوژیک خلیفگان بر ضد گنوسیسم اسلامی حاد به کار رفت.

۳-۲- گنوسیسم و تشیع

روشنفکران عرق در دو سده‌ی آغاز اسلام همان بازماندگان دانشگاههای جندی‌شاپور، سورا (میان بابل و تیسفون) و حران و نصیبین بودند که پس از فرونشستن یورشهای عرب زندگانی نوینی را زیر عنوان موالی وابسته به قبیله‌های عرب مانند قیس، عجل، کنده، اسد و نخع آغاز کرده بودند. ایشان مسلمانی را چنانکه دیدیم به شکلهای گوناگون گنوسیستی آن پذیرفتند، در عین حال، گنوسیسم ایرانی خود را در مغز اربابان عرب خود می‌گنجانیدند، تا آنجا که چند قبیله‌ی عرب که نام بردیم در تاریخ اسلام به عنوان قبیله‌های گنوسیست، شیعی غالی شناخته شده‌اند. گروهی از ایشان نیز که به دور پیشوایان خانه‌نشین شده‌ی خاندان پیغمبر (ص) گرد آمده بودند، دانشهای خویش را به زبان حاکم عربی ترجمه کرده مخفیانه بر امامان مزبور عرضه داشته، پس از گرفتن تأیید از ایشان آنها را به نام «احکام امضایی» به مردم می‌رسانیدند یا به قول عبدالجبار معتزلی اسدآبادی م ۴۱۵ هـ شبانه در مسجدها پخش می‌کردند. (تثبیت دلائل النبوة: ۲۵۷)

نمونه‌ای از آن ترجمه‌ها را می‌توان در بخش حقوق؛ قانون نامه‌ی آبکار^۱ در گاه‌شماری؛ نوروزیه معالی بن خنیس؛ در پزشکی، ذمیه؛ در اخلاق، مصباح الشریعه و مانند آنها را نام برد. برخی از این جزوه‌ها که در دو قرن سکوت نگاشته شده و بر امامان

۱. ن. ک: مقاله‌ی مزوی، مجله‌ی کاوه، مونیخ، ش ۴۴.

شیعه (ع) عرضه شده، بعدها به نام «چهارصد اصل» شناخته شد، و در قرنهای سوم و چهارم و پنجم در پنج مجموعه‌ی حدیث شیعی گرد آمد، که به نام محاسن از برقی محمد بن احمد م ۲۷۵ هـ / و کافی از کلینی ۳۲۸/۹۳۹ م و من لایحضره الفقیه از صدوق ۳۸۱/۹۹۱ م و استبصار و تهذیب از طوسی ۴۶۰/۱۰۶۷ م معروف می‌باشند (ذریعه ۲: ۱۲۵-۱۶۷). نویسندگان چهارصد اصل، از دیدگاه سیاسی طرفدار حکومت خاندان و فرزندان پیامبر (ص) و مخالف حکومت خلیفگان، و از نظر ایده‌ئولوژی طرفدار اسلام با اندیشه‌های هند و ایرانی توحید اشراقی تنزیهی و بر ضد معتقدات تشبیهی و مادی عربها بودند.

۴

آغاز بازگشت برخی از آزادی‌ها در سده‌ی سوم

خاندان‌های ذوالریاستین و ذوالیمینین برای بازگردانیدن مأمون به خلافت سه شرط بر عهده‌ی وی نهادند، ۱- ولایت عهد را به یک تن از خاندان فاطمه (ع) واگذارد، ۲- پرچم را از رنگ سیاه به سبز (علامت ساسانی) برگرداند، ۳- پایتخت را از بغداد به مرو آورد (جهشپاری م ۳۳۱ هـ - الوزراء، ص ۲۵۵) هر چند پس از رسیدن مأمون به تاج و تخت، هر سه شرط را بشکست و ذوالریاستین و امام هشتم ما را بکشت ولی دخت خود را به امام نهم محمد تقی (ع) داده، و او را در کاخ سلطنتی مقام داد و این سنت مأمونی که رئیس بنی فاطمه در پایتخت با احترام زیر نظر دولت عباسی زندگی کند، تا امام یازدهم ادامه یافت، یعنی پس از انتقال پایتخت از بغداد به سامره، امامان دهم و یازدهم نیز بدان شهر جابه‌جا شدند. در آن تاریخ مأمون با برکشیدن گنوسیستهای نرم (معتزلیان) به حکومت برخی از اصول گنوسیستی (مانند مخلوق بودن قرآن) و عقلی بودن حسن و قبح را به رسمیت شناخت و مردم را به پذیرش آن مجبور کرد. در این هنگام اختلافهایی که در دو قرن گذشته زیر خاکستر سرکوب شده بود کم‌کم آشکار و به رسمیت شناخته می‌شود.

۲- ۱- مأمون و چندگونگی توحید:

تقسیم توحید به تشبیهی و تنزیهی که در سده‌ی گذشته موجب هدر شدن خونها

بود، رسماً در این قرن همچنانکه در ص دیدیم در گفتگویی میان حسن بن سهل (۱۶۶-۲۳۶) برادر ذوالریاستین با امام هشتم ما حضرت رضا (ع) (۱۵۳-۲۰۳) ثبت شده، که علی ابن طاوس (۵۸۹-۶۶۴) آن را در کتاب گرانمایه‌ی *فرج المهموم* در تاریخ علمای نجوم، ج نجف ۱۳۶۸ ه، ص ۱۳۹-۱۴۰ به نقل از جامع محمد بن بابویه صدوق م ۳۸۱ به نقل از جهشیاری در *وزراء* آورده است. لیکن اکنون این مطلب، در بخشی ناقص از *وزراء* و کتاب که در بغداد ۱۹۳۸ م چاپ شده است دیده نمی‌شود.

پس از آن تاریخ، کندی، یعقوب بن اسحاق، م ۲۵۸ را می‌بینیم که کتابی به نام *افتراق الملل فی التوحید* تألیف می‌کند (فقطی، ص ع ۳۷۳، ترجمه ۵۰۶). شاید همین تقسیم باشد که بعداً به دست سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) و شاگردانش با استفاده از برخی خطبه‌های *نهج البلاغه* به عنوان «توحید اشراقی تنزیهی» و «توحید عددی تشبیهی» نامیده شد. حضرت علی (ع) در *نهی توحید عددی* می‌فرمایند: *من أشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه* (*نهج البلاغه*: ۱:۱) و نیز «*الْأَخَذُ بِلَا تَأْوِيلٍ عِدَدٌ...*» (*نهج*: ۱۵۰:۱-الف)، نیز «*وَاحِدٌ بِلَا عِدَدٍ...*» (*نهج*: ۱۸۳:۱-الف)، نیز: «*لَا يَتَسَمَّلُ بِحَدٍّ وَلَا يَحْسَبُ بَعْدَ (نَهْجِ ۱۸۴:۱)*»^۱

۲-۲- رفتار مأمون با حسن نیت بود یا با سوء نیت؟

به حکومت رسانیدن معتزلیان و مبارزه با تسنن سلفی، از دیدگاه ما شیعیان کاری ستوده است، تا آنجا که تاریخ نگار بزرگ قاضی نورالله شوشتری شهید (۹۵۶-۱۰۱۹ ه) (مأمون را شیعی می‌داند، ولی این رفتار مأمون از دیدگاه سلفیان سخت نکوهیده بود و تنها سنّیان متجدّد و معاصر جرئت دفاع از مأمون را به خود داده‌اند و عصر او را عصر طلایی عرب نام داده‌اند. چشم گیر است که اسماعیلیان و غلات نیز تشویق‌های مأمون از ترجمه‌ی فلسفه را، نه از راه حسن نیت بلکه سوء نیت او دانسته‌اند. داعی اسماعیلی ادریس بن عمادالدین (۸۳۲-۸۷۳ ه) گوید: هنگامی که مأمون عباسی به منظور مبارزه با

۱. این شماره‌بندی خطبه‌ها، برابر فهرستی است که این جانب در فهرست کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه، ج ۲ ج ۱۳۳۲ خ، ج ۲، ص ۲۱۲ تا ۲۲۲ برای *نهج البلاغه* ساخته، چاپ کرده‌ام.

اسلام و فلسفه‌ی اهل بیت (ع) دستور داد فلسفه‌ی یونان را ترجمه کردند، امام اسماعیلی، فلسفه‌ی صحیح اهل بیت (ع) را در کتاب رسائل اخوان الصفا گرد آورده در میان مردم پخش فرمود (داعی ادریس. هیون الاخبار، ج مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳ م، ج ۴: ۳۶۷). چنانکه می‌بینیم، این داعی رسائل اخوان الصفا را که ترجمه‌ی گونه‌ای از درسهای نوافلاطونی اشراقی در دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا (نزدیک تیسفون) است و به وسیله‌ی گنوسیستهای مسلمان برداشته شده و در دوره‌ی غیبت صغرای امام زمان به صورت شبنامه پخش شده و نام احتمالی برخی از مترجمان آن نیز در تاریخ مانده است، فلسفه‌ی اهل بیت (ع) خوانده است و علم کلام بر مبنای فلسفه‌ی مشاء^۱ ارسطو را فلسفه‌ی یونانی و ضد اسلام واقعی نامیده است.

رفتار نرم خلیفگان با گنوسیسم اسلامی بیش از سی سال دوام نیافت و روی کار آمدن متوکل (۲۳۲ - ۲۴۷ هـ) کودتاگونه‌ای ضد گنوسیسم اسلامی بود، شکنجه و زندان دانشمندان و کتابسوزی و هنرشکنی عربها دوباره بازگشت ولی با همه‌ی فشارها از «تسنن سلفی» که به وسیله‌ی مأمون دفن شد جز نام نتوانست زنده شود. و ما در این مقال این دوره را تسنن سوم می‌نامیم.

۵

سده‌ی چهارم: فلسفه‌ی اشراقی زیر عنوان مشاء

نه تنها کندی، فارابی و ابن سینا، فلسفه‌ی نوافلاطونی افلوطین را به نادرست، مثانی و اندیشه‌ی ارسطو شمرده‌اند، بلکه مورخان فلسفه در خاور و باختر بیش از یک‌هزار سال این نسبت نادرست را باور می‌داشتند. تنها در سده‌ی اخیر، برای خاورشناسان روشن گردید که فارابی و ابن سینا، مانند بیشتر فیلسوفان مسلمان ایرانی، مشرب اشراقی داشته و آثار اشراقی معتدل نوافلاطونی و از جمله‌ی آنها اثولوجیا را مثانی شمرده به ارسطو نسبت داده‌اند. خاورشناسان، این نسبت نادرست را، تنها یک

۱. ما این مطلب را با برداشتی عکس برداشت این داعی اسماعیلی از ابن میمون بهودی در بند پنجم همین بخش دوم می‌بینیم که از جنبه‌های گنوسیستی علم کلام معتزلی می‌نالد. و یهود و سنیان را هم صف بر ضد معتزله می‌شمرد.

اشتباه ناشی از ناآگاهی کندی، فارابی، ابن سینا و دیگر مسلمانان دانسته‌اند.

لیکن با بررسی بیشتر در تاریخ دو سده‌ی نخستین که سنیان آن را دو قرن سلفی و ایرانیان معاصر آن را دو قرن سکوت می‌خوانند، روشن می‌شود که اصول و قواعد گنوسیسم اسلامی که با فلسفه‌ی اشراق پیوند نزدیک دارد، در آن دو سده، به صورت سلاح ایده‌ئولوژیک علیه حکومت خلیفگان به کار برده می‌شد. مأمون عباسی م ۲۱۸ هـ برای نخستین بار، با یک عقب‌نشینی آگاهانه یا به حکومت کشتایدن گنوسیستهای نرم معتزلی، با کمک گرفتن از سربانیان مسلمان شده، به ترجمه‌ی برخی از کتب فلسفی به زبان عربی تن در داد، تا علم کلام سنی را، بر زمینه‌ی فلسفه‌ی چارچوب دار مشائی ارسطو، همچون یک سلاح ایده‌ئولوژیک، برای مقابله با مشرب گنوسیسم حاد ایرانی پدید آورد. از آن تاریخ به بعد ارسطو و منطق و فلسفه‌ی مشائی او، در میان سنیان جدید (معتزلیان) که تسنن سلفی را به دست مأمون دفن کرده بودند، از نوعی مصوئیت مذهبی^۱ برخوردار شد.

پس دور نیست که فارابی و ابن سینا و یاران گنوسیست مسلمان معتدل ایشان، مانند گنوسیستها در حکومت بیزانس برای استفاده از مصوئیت مذهبی ارسطو، برخی از آثار اشراقی نوافلاطونی را بدو نسبت داده باشند، چنانکه به گفته‌ی پل هانری بلژیکی، مقدمه‌ی معروف اثولوجیا را کندی از خود ساخته تا در آنجا اثولوجیا را دنباله‌ی کتاب متافیزیک قلمداد کند، که در تألیف ارسطو بودنش شکی نیست (ن.ک. بدوی، افلوپین، همان چاپ، ص ۲۵) و چه بسا همین مقدمه را نیز کسانی گنوسیست تر از کندی به نام وی ساخته باشند. شاید هم علت همان ناآگاهی ساده باشد، چنانکه فارابی، اختلافهای اشراق ایرانی (بند ۱ - ۱) را با اشراق اسکندریه (بند ۱ - ۲) را نیز در کتاب الجمع بین رایى الحکیمین افلاطون و ارسطو نادیده گرفته است.

۱. این مصوئیت مذهبی برای ارسطو از طرف دولت مسیحی متعصب روم شرقی (بیزانس) در آخرین سده‌های پیش از اسلام نیز داده شده بود. ن.ک عنوان «پیشینه‌ی - قانون صدور در اسکندریه» در همین بخش.

۶

فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ هـ)

فارابی به دنبال ابن مقفع، راوندی، ایرانشهری، محمد زکریای رازی، وارث فلسفه‌ی اشراق هند و ایرانی بود که در مدارس خوزستان و کردستان، جندی‌شاپور، سورا، حران، نصیبین تدریس می‌شد و پس از ترجمه‌ی اثولوجیا و دیگر آثار نوافلاطونی، با اندیشه‌های اسکندریه نیز پیوندی جدید یافت. فارابی در خراسان پرورش یافته ایده‌نولوژی اشراقی و نظریات سیاسی مذهبی خود را در آن محیط به دست آورد که سرزمین اسلام‌گنوسیستی و سامانیان اسماعیلی‌گرا، وارثان چند قرن اندیشه‌ی گنوسیستی، بود. این اندیشه‌ها را در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضله* و چند رساله‌ی دیگر مطرح ساخت، ولی در اثر فشار خلیفگان و برای پرهیز از سرنوشت گذشتگان یاد شده‌اش نوشته‌های فارابی بیش از پیشینیاانش در پوسته‌ی سنی‌نمایی پوشیده شده و اندیشه‌های گنوسیستی ایرانی را برای کسب مصونیت مذهبی به ارسطو که نزد سنیان حاکم محترم شده بود نسبت می‌دهد. مثلاً *ا* و نظریه‌ی «قطب» یا امام خانه‌نشین شده را که یک اندیشه‌ی ساده‌ی شیعی است و شاید اشارتی به بیست و پنج سال خانه‌نشین شدن امام علی (ع) دارد به فیلسوفان یونان نسبت داده آن را مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو شمرده است (*تحصیل السعادة*، ج حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵، ص ۴۶-۴۷). نظریه‌ی قطب پس از فارابی نزد سهروردی نیز دیده می‌شود (حکمت اشراق، چ کرین، ص ۱۲).

۶-۱- فارابی گنوسیست مسلمان

فارابی فیلسوف گنوسیست است، که از غلات و اسماعیلیان معتدل تر و از ما دوازده امامیان تندتر است. او امام را در پیوند با عقل فعال دارای فره‌ی ایزی عصمت و الهام گیرنده می‌داند، به همین سبب هنگامی که در دوران غیبت صغرای امام زمان (ع) (۲۶۰ - ۳۲۹ هـ) از خراسان به بغداد آمد، نتوانست با شیعیان دوازده امامی که پس از غیبت امام و نداشتن کاندید معارض ظاهر با خلیفه، خود را از لیست سیاه عباسیان بیرون

آورده، در کابینه‌های دولت مقتدر بالله عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰ هـ) شرکت کرده وزیرانی از خاندان فرات و دبیرانی از خاندان نوبختی داشتند، کنار بیاید. فارابی به امید همکاری با گنوسیستهای تندتر به سوی مصر و سوریه شتافت.

هر چند فارابی در حلقه‌ی اشراقیان معتدل پیرو اثولوجیای افلوپین شناخته شده است ولی او در فصل بیست و هفتم کتاب آراء اهل المدینه الفاضله عقایدی تندتر از نوافلاطونیان آورده که وابستگی او را به اشراقیان تند نشان می‌دهد. فارابی در آن فصل امام رئیس مدینه‌ی فاضله را دارای عقل مستفاد می‌داند که در مرحله‌ی اتحاد با عقل فعال می‌باشد. به گفته‌ی «مذکور» عقل مستفاد نه تنها در فلسفه‌ی ارسطو ناشناخته است، بلکه از نظر اسکندر افرویدی نیز به دور است و نتیجه‌ی گرایش فارابی به عرفان و گنوسیم حاد می‌باشد (مقاله‌ی آقای سکور، تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف ترجمه‌ی علی محمد کاردان، ص ۶۵۴)

۶ - ۲ - فارابی سیاسی

پدید آوردن مدینه‌ی فاضله مدتها پیش از فارابی، آرزوی شیعیان تندرو، به ویژه اسماعیلیان، می‌بود. در رسایل «اخوان الصفا» آن را «مدینه‌ی روحانی» خوانده‌اند و شرایط آن را در فصل‌های نخست و دوم از رساله‌ی چهل و هفتم در علوم ناموسی آورده‌اند. فارابی نام رساله‌ی خود «آراء اهل مدینه فاضله» و بسیاری از اصطلاحات آن را از اسماعیلیان گرفته، کتاب را برسی و هفت بخش تقسیم نموده که بیست و پنج بخش نخست آن در باره‌ی ایده‌ئولوژی گنوسیم اسلامی و فلسفه‌ی اشراقی است که آن را آراء و عقاید اهل مدینه‌ی فاضله می‌دانند، تنها دوازده بخش پایانی کتاب را به نظریات سیاسی - مذهبی خود اختصاص داده، که آن نیز دنباله‌ی همان فلسفه‌ی اوست. فارابی درباره‌ی دوازده بخش سیاسی کتاب مدینه‌ی فاضله، در کتاب دیگر خود به نام السياسات المدینه با تفصیل بیشتر سخن رانده است.

فارابی برای عنوان رئیس مدینه‌ی فاضله واژه‌های امام، نبی، قطب، فیلسوف و شاه را مترادف می‌داند.

۶-۳- مدینه‌های فارابی

فارابی در بخش ۲۸ کتاب *آراء اهل المدینة*، مدینه‌ی فاضله‌ی خود را معرفی نموده، در بخش بیست و نهم چهار مدینه‌ی ضد آن را با عنوانهای: «جاهله»، «فاسقه»، «متبدله»، «ضاله» نشان داده است.

چون فلسفه‌ی فارابی از گنوسیسم اسلامی (هند و ایرانی) اسماعیلیان سخت متأثر است، دور نیست که او واژه‌ی «جاهله» را نیز در اینجا مانند ایشان به معنی «بی‌دین» به کار گرفته، حکومت‌های اروپایی پیش از مسیحیت را خواسته باشد که افلاطون و ارسطو یاد کرده‌اند و از این رو مانند ارسطو آنها را به شش دسته تقسیم کرده است.

فارابی شهرداریهای دین‌دار را به چهار گروه تقسیم می‌کند، یکی از آنها «مدینه‌ی فاضله» که شهر ایده‌آل اوست به سه گونه شهر دیگر نامهای «فاسقه»، «متبدله»، «ضاله» داده است. این اصطلاح‌ها نیز پیش از فارابی در میان اسماعیلیان شناخته بود، برخی از آنها در «اخوان الصفا» نیز دیده می‌شود. واژه‌ی «ضالین» در تفسیرهای شیعی از سوره‌ی «فاتحه» معنی نصارا را می‌رساند. پس دور نیست، مقصود فارابی از «مدینه‌ی ضاله» دولت مسیحی روم شرقی آن روز (بیزانس) باشد، که مردمش دین‌دار و اهل کتاب ولی نامسلمان بودند.

واژه‌ی «فاسقه» = بزه‌کاران نیز لقبی است که ایشان به بنی‌امیه می‌دادند. بخشی از خطبه‌ی «شقشقیه‌ی» حضرت علی (ع) در *حلل الشرایع*، تألیف صدوق، م ۳۸۱ هـ به صورت «فلما نهضت بالامر نکثت طائفةً و مرقت أخرى و فسق [به جای: و قسَط] آخرون» آمده است، و آن را به بنی‌امیه تفسیر کرده‌اند (شرح نهج البلاغه شوشتری، ج ۴، ص ۶۷۹).

مقصود فارابی از «مدینه‌ی متبدله» = برگشتگان نیز گویا حکومت عباسیان باشد که زیر پرچم راوندیان شیعی روی کار آمدند، و پس از استوار شدن، با کشتن ابومسلم از آن راه بازگشتند. از دید فارابی بنی‌امیه و بنی‌عباس هر دو دیندار بودند، پس «جاهله» نبودند، مسلمان نیز بودند، پس مانند روم «ضاله» نبودند. و چون امام معصوم با فره‌ی ایزدی در رأس کار نداشتند، پس مدینه‌ی ایشان فاضله نبود.

فارابی حکومت «جاهله» = بی‌دینان را به شش گروه زیر تقسیم کرده است:

ضروریه = قناعت‌گرایی.

یسار، یا بداله = مال‌اندوزی.

خسّت = خوشگذرانی.

کرامت = سرفرازی.

تغلب = زورگویی.

جماعیه، یا حرّیت = آزادی.

ارسطو نیز هر یک از سه گروه حکومت پادشاهی، اریستوکراسی و جمهوری نشان داده‌ی خود را به دو دسته‌ی نیک و بد تقسیم می‌نماید، در نتیجه ارسطو نیز شش گونه حکومت نشان می‌دهد. (سیاست ارسطو، کتاب سوم، باب پنجم، و کتاب چهارم، باب دوم و کتاب ششم، باب نخست تا سوم).

هر چند یک یک، نامهای شش گروه حکومت فارابی با شش گروه ارسطو به درستی برابری ندارد، ولی با هم نزدیک‌اند، و می‌توانیم آنها را چنین برابر گذاریم:

«پادشاهی عادلانه‌ی» ارسطو، با «کرامت = سرافرازی» فارابی.

«پادشاهی ستمگرانه‌ی» ارسطو، با «تغلب = زورگویی» فارابی.

«اریستوکراسی شرافتمندانه‌ی» ارسطو، با «ضروریه = قناعت‌گرایی» فارابی.

«اریستوکراسی اولیگارشی» ارسطو، با «خسّت = خوشگذرانی» فارابی.

«جمهوری مردمی» ارسطو، با «جماعیه‌ی = آزادی» فارابی.

«جمهوری عوام‌نریانه‌ی» ارسطو، با «یسار = مال‌اندوزی» فارابی.

خلاصه می‌توان گفت: از دو گونه حکومت که فارابی در بخش بیست و نهم کتاب آراء اهل مدینه‌ی فاضله نشان داده است، چهار گونه حکومت دین‌دارانه، برابر نمونه‌های موجود در چهار سده‌ی نخستین اسلام تا روزگار فارابی است و شش گونه حکومت عرفی (لایک) برابر نمونه‌هایی است که در کتب افلاطون و ارسطو نشان داده شده است.

بند پنجم

برخی موارد اختلاف مسلمانان گنوسیست با مسلمانان سنی

هر چند برای اندیشه‌های بشری با وجود آمیزش دایمی ملت‌های گوناگون، نمی‌توان مرزهای جغرافیایی و نژادی و تاریخی مشخص نشان داد، ولی شاید بتوان در برخی مسائل ایده‌ئولوژیک به گونه‌ای تقریبی و با پذیرش درصدی کم و بیش اختلاف، میان باورهای اسلام گنوسیستی بومیان ایرانی، ساکنان منطقه‌ی میان بین‌النهرین تا رودخانه‌ی سند از یک سو، و باورهای اسلام سنی مردم ساکن میان فرات تا مدیترانه که مذهب رسمی عرب‌های حاکم نیز بود از سوی دیگر، مرزی خیالی در نظر گرفت. هر چند در میان خود مسلمانان گنوسیست نیز در همه‌ی مسائل یگانگی پدیدار نبود، لیکن بیشتر فرقه‌های گنوسیست مسلمان کمابیش در مسائل زیرین اتفاق نظر می‌داشتند:

نخست: مادیت و متافیزیس: گنوسیست‌های مسلمان بیشتر باورهای مذهبی را بر پایه‌ی متافیزیک می‌نهادند و ستیان آنها را مادی و طبیعی می‌شمردند، عرش و کرسی جسم مادی یا متافیزیکی است؟ معاد جسمانی یا روحانی؟ و معراج مادی یا در اندیشه بوده است؟

دوم: جهان فیض ازلی و ابدی و غیرقابل انقطاع الهی است، چنانکه گنوسیست‌ها گویند، یا مخلوق و از عدم به وجود آمده خدا است چنانکه ستیان گویند؟

سوم: آیا انسان مختار است و خدا به عدل که از اصول دین است به او کیفر و پاداش خواهد داد، یا مجبور است و هر چه خدا با او رفتار کند عدالت بشمار می‌رود زیرا که عدل از اصول دین نیست؟

چهارم: آدمی همین قالب است یا روان او است؟
 پنجم: قرآن و قرآنین مندرج در آن ابدی و ازلی و لایتغیر است چنانکه سنیان
 گویند یا حادث و مخلوق و قابل تغییر و نسخ است، چنانکه گنوسیستها پندارند؟

۱

اختلاف نخست: مادیت و متافیزیسم در تعبیرهای گوناگون

۱-۱- تشبیه و تنزیه (= بلکفه):

مهم‌ترین اختلاف میان سنیان با گنوسیستهای مسلمان؛ که مادر اختلافات دیگر بود، این مسأله است، و اینک تاریخچه‌ی آن: بحث درباره‌ی جهان ماورای طبیعت، آنگونه که در دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا، حران، نصیبین، در سده‌های سوم تا هفتم میلاد تدریس می‌شد، در جزیره‌العرب جز اندکی در آتشکده‌های جنوب یمن، که در (بند ۲-۲ همین بخش) گذشت، و در سده‌ی ششم در اشغال ایرانیان بود، هنوز متداول نشده بود. از این رو عربهای فاتح ایران ساده‌تر و مادی‌تر از مردم ایران می‌اندیشیدند، مردم محکوم ایشان در ایران بیش از عربها زیر تأثیر متافیزیسم اسلامی قرار داشتند، یعنی ایرانیان بیش از عربها از قرآن مجید مفاهیم متافیزیک برداشت می‌کردند. این فرق میان حاکمان و محکومان از همان آغاز کار آشکار و در مقالات اشعری و اضعویه ابن سینا بدان تصریح شده است. عین‌القضات نیز ایمان عربان را با نقل از غزالی، ساده و به تلقین دانسته است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۷۰۸).

پس از به خلاف شدن شمشیرها و آمیزش عربها با مردم ایران و مسلمان شدن بسیاری از ایرانیان، پرستنهایی نزدیک بدین شکل مطرح می‌شد که:

- آیا خدا جسم و دارای اعضاست؟ یا مجرد و غیرجسمانی می‌باشد؟
- آیا ملائکه جسم لطیف‌اند (روحانی) یا جسم کثیف (مادی)؟
- آیا جهان دیگر، رستاخیز، بهشت، دوزخ، پل صراط و... جسمانی‌اند یا روحانی؟
- آیا روح آدمی مجرد و به اصطلاح آن روز نور و جزء الهی در آدمی است و ابدی می‌باشد یا مادی است و با تن خواهد مرد و دوباره همراه با تن زنده می‌شود؟

— آیا به معراج رفتن پیامبر جسمانی یا روحانی بود؟

— آیا عرش و کرسی که در آیه‌الکرسی دیده می‌شود، جسم مادی است محیط بر

جهان، یا علم روحانی خدا است که بر جهان احاطت متافیزیک دارد؟

پاسخ به اینها و بسیاری پرسشهای همانند اینها از طرف ایرانیان مسلمان شده و عربها یکسان نبود. مذهب رسمی سنت و جماعت پس از تشکیل انجمن «سقیفه بنی ساعده» و دربار خلیفگان پیرو توحید عددی بودند، ایشان به گواهی همه‌ی کتب ملل و نحل قدیم بر همه‌ی آن پرسشها پاسخ مادی می‌دادند، در صورتی که موالی روشنفکر که غالباً پیرامون امامان خانه‌نشین شده‌ی آل محمد (ص) گام برمی‌داشتند یا پیروی از فرقه‌های ناسنی و گنوسیست قدری، مرجئی و معتزلی بودند به بیشتر آن پرسشها پاسخ متافیزیک می‌دادند و همیشه در پیگرد حاکمان بودند.

از اصحاب امامان شیعه، یونس بن عبدالرحمان و محمد بن ابی‌عمیر (م ۲۱۷) مؤلف ۹۴ کتاب را در زندان می‌بینیم که اتهام ایشان تنها آن بود که انسان را دارای روح مجرد یا جزء الهی می‌دانستند (رجال کشی و نجاشی و طوسی - قهپایی ج ۵: ۱۲۰-۱۲۲، ج ۶: ۲۹۳-۳۰۷). چنانکه در پیش‌تر گذشت، بیشتر نگارندگان چهارصد اصل شیعی نیز مانند این دو تن از موالی روشن فکر بودند که در سه قرن آغازین، پیرامون امامان خانه‌نشین شده‌ی پیامبر (ص) زندگی می‌کردند. در اخبار و حدیثها که اینان از امامان نقل می‌کردند هیچ صفتی فیزیکی جز با افزودن واژه‌ی «بلاکیف = بی‌چگونگی» به خدا نسبت نمی‌دادند (محاسن برقی، م ۲۸۰ هـ چ محدث، ۱۳۳۰ خ ص ۲۴۰، اصول کافی، کلینی، م ۳۲۸ هـ. چ آخوندی، ج ۱، ص ۱۳۷ مانند خطبه‌های ۸۳ و ۱۸۴ نهج البلاغه) و همین سبب تکفیر ایشان از طرف سنیان می‌بود، تا آنکه ابوالحسن اشعری، م ۳۳۰، برای نخستین بار «بلکفه» را پذیرفت، که او نیز «تا یک سده پس از مرگش رافضی و کافر خوانده می‌شد. ابوریحان بیرونی، م ۴۴۰ هـ در ماللهند، چ ۱۳۵۸ هـ، ص ۲۹ از «کنز الاحیاء» مانی نقل می‌کند که خدا را جسم بی‌ابعاد سه‌گانه بلاکیف می‌داند. پس شاید اصل «بلکفه» و به گفته‌ی غزالی «بی‌چگونگی» از آنجا به ما رسیده باشد. اینک چند نکته در پیرامون متافیزسم در آن دوران:

۱-۲. تعجیز و تعطیل در برابر قدرت مطلقه

در قرنهای سوم تا هفتم میلادی، دو مشرب توحید عددی فلسطین و توحید اشراقی هند و ایران در بین‌النهرین به هم رسیده و هم‌مرز شده بودند. در دو سده‌ی آغازین فتوحات عرب، دین مقدس اسلام از مدیترانه تا رود سند هم‌ی خاورمیانه را فراگرفته مردم غرب فرات تا مدیترانه یا مشرب توحید عددی و مردم خاور دجله تا رود سند، مسلمانی را با مشرب توحید اشراقی گنوسیستی پذیرفته بودند. در سده‌ی سوم اثر آن اختلاف مشربها آشکار گشته، اسلام گنوسیستی شرقی و اسلام سنی سلفی غربی با ترکیبهایی که از آن‌ها پدید آمده بود، به صورت مذهبها آشکار شد. چنانکه دیدیم مسلمانان با توحید عددی، بیشتر مسائل اعتقادی را مادی بیان می‌نمودند، برای خداوند - جلّ و علا - صفات مادی شبیه انسان قایل می‌شدند. از این رو گنوسیستهای مسلمان ایشان را «مشبّه» «اهل تشبیه» و «مجسمه» «اهل تجسیم» می‌خواندند، که خدا را شبیه آدمی جسمانی دارای صفات جبار و مکار و ... می‌دانستند، گنوسیستها خود را که چنین صفات را از خداوند سبب می‌نمودند «منزّه» و «اهل تنزیه» و «اهل عدل و توحید» می‌نامیدند، زیرا که توحید عددی مخالفان خود را «شرک» می‌دانستند.

از سوی دیگر سنیان سلفی نیز می‌گفتند: چون گنوسیستهای مسلمان، صفتها را از خداوند سلب نموده‌اند، خداوند را نافع‌ال، بیکاره می‌شمرند، پس ایشان را «معطلان» و «اهل تعطیل» می‌نامیدند و خود را «اهل حدیث» و «اهل تعبّد» می‌نامیدند که خداوند را «فعال مایرید» و «قادر متعال» می‌شمردند.

«اهل تعطیل» را گاهی «اهل تعجیز» نیز می‌خواندند، زیرا که ثنویان دو مبدأ «خیر نورانی» و «شر ظلمانی» را در سلسله‌ی علل و معلولات جبری می‌دانستند و می‌گفتند: «از یزدان جز نیک نیاید و از اهریمن جز کین نزاید.» پس ایشان خدایان را مجبور و عاجز می‌دیدند: و انسان را که آن دو نیرو در او متساوی و خشتی شده بود، مختار و توانا می‌شمردند.

پس هر یک از این فرقه‌ها به بحث و مناظره و نوشتن ردیه‌ها بر فرقه‌های دیگر پرداختند که موجب پیشرفت سریع سطح فرهنگ فلسفی مسلمانان گردید. فهرست

برخی از این ردیه‌ها در ذریعه ۱۰: ۱۷۳-۲۳۹ دیده می‌شود.

عین‌القضات علمای ظاهر را مشبّه دانسته گوید: اگر چه به زبان تشبیه از خود نفی می‌کنند و مشبّه را لعنت کنند، دل ایشان آکنده بود به تشبیه و ایشان از آن بی‌خبر باشند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۸۴). او تعطیل و تشبیه را دو قطب منحرف دانسته به میانه‌روی می‌خواند: جهانیان را بگذار در دریای تعطیل و تشبیه غرق شوند... (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۵۹) و در بیان باریکی راه و نیاز به دقت گوید:

وَصَافِ چو از وصف تو گوید ز نهفت در وصف تو «بی‌چگونگی» داند گفت

* * *

هست در وصف تو، به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل
اینجا نظر مردان می‌باید که دست دهد، تا در میان نفی و اثبات او را گم نکند
(نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰۱). سلمی م ۴۱۲ هـ نیز در تفسیر سوره‌ی یونس (۱۰: ۱۰۵) گوید:
[هذه ألفاظ ان تركتها كفرت و ان قصدتها اشركت...] ناصر خسرو نیز از چنین تناقضها یاد کرده گوید: اگر از این زشتی خدا را تنزیه کردی، زشتی دیگر را به خدا باز بستی.
(جامع‌الحکمتین، چ کرین، ص ۵۱).

۱-۳. غلو و تقصیر در فلسفه‌ی نور از غلات قاسهروردی

دو واژه‌ی «غلو» و «تقصیر» در زبان تازی به معنی تندروی و کندی یا محافظه‌کاری است. غلو در آغاز اسلام به معنی فرورفتن در اندیشه‌های متافیزیکی و ذهن‌گرایی به کار می‌رفت، پیش از اسلام نیز به نزد مسیحیان دیده می‌شد، که قرآن کریم از آن نهی فرموده است (نساء ۴: ۱۷۱). شیخ مفید، م ۴۱۳ هـ / ۱۰۲۲ م، نیز غلو را تندروی در نسبت دادن خواص متافیزیک به پیغمبر و امام و در برابر آن تقصیر را کوتاه آمدن در چنین نسبتها دانسته است صفت فاعلی آن دو را «غالی» و «مقصر» آورده است. (تصحیح الاعتقاد، چ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱، ص ۶۳-۶۶). غلو، ارتفاع، تطیّر، به معنی بلندپروازی و تعمق در اندیشه‌های متافیزیکی است، که صفت فاعلی آنها غالی، مرتفع، طیار به کار می‌رفت، نزدگنوسیستهای مسلمان به پیروی از مکتب نوافلاطونی اسکندریه

- جندی‌شاپور، صفتی ستوده برای ویژگیان (خاصه‌ی) مردم به شمار بود، که توده‌ی مردم (عامه = سنیان) را از آن محروم می‌دانستند. افلوطین گوید: «الَّذِينَ ارْتَفَعُوا وَ صَارُوا فِي حَيْزِ الْعَقْلِ وَ آيَاهُمْ أَرْدْنَا فِي كِتَابِنَا هَذَا الَّذِي سَمِينَاهُ «فلسفة الخاصة»... (اثولوجیا، ج بدوی، قاهره، ۱۹۶۶م، ص ۲۳ و ۶۱، چ سنگی در حاشیه‌ی قبسات میرداماد، ۱۳۱۵ هـ، ص ۱۷۲، ص ۲۱۱). جای یادآوری است که مُسکویه، م ۴۲۱ هـ، نیز در «تجارب الامم، خ ۶: ۴۱۵» واژه‌ی «عامه» را به معنی سنی بکار برده است.

غالی و مرتفع و طیار در دو سده‌ی نخستین اسلام از سوی سنیان برای نکوهش به کسانی گفته می‌شد که دارای مشرب «نورانی» بودند. «علم نورانی» که بعدها به نام «فلسفه‌ی نوری» و «فلسفه‌ی فهلویون و خسروانی» و به اصطلاح سهروردی «حکمت اشراق» شهرت یافت، بر پایه‌ی متافیزسم و ماوراءالطبیعة استوار بود. هر چند این علم در دو سده‌ی نخستین چارچوبی روشن نداشته و یا دست کم به ما نرسیده است، ولی جابر بن حیان صوفی (م ۱۵۰/۷۶۷) درباره‌ی آن می‌گوید: [حَدَّ الْعِلْمِ النُّورَانِي أَنَّهُ الْعِلْمُ بِحَقِيقَةِ النُّورِ الْفَائِضِ عَلَى الْكُلِّ، وَ حَدَّ الْعِلْمِ الظُّلْمَانِي أَنَّهُ الْعِلْمُ بِالضَّدِّ لِلنُّورِ وَ كَيْفِيَّةِ مُضَادَّتِهِ لَهُ وَ لِمَيْتِهِ... وَ حَدَّ الْعِلْمِ الْبَاطِنِ أَنَّهُ الْعِلْمُ بِعِلَلِ السُّنَنِ وَ أَغْرَاضِهَا الْخَاصَةِ اللَّاتِقَةِ بِالْعُقُولِ الْإِلَهِيَةِ] [مختار رسائل جابر، چ پل کراوس، مصر، ۱۳۵۴، ص ۱۰۴]. تردید کردن فیلیپ حتی در نسبت دادن این اصطلاحات فلسفی بر سده‌ی دوم هجری در (تاریخ العرب، ۳۲۵: ۲) ناشی از بی‌توجهی و ناچیز شمردن اندیشه‌های گنوسیستی هند و ایرانی در دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا می‌باشد که ترجمه‌ی آنها مدت‌ها پیش از ترجمه‌ی مأمون فلسفه‌ی مَنَاء را، به وسیله‌ی موالی شیعه انجام شده بود، ما اصطلاحات «فلسفه‌ی نوری» را در آثار ابن مقفع (م ۱۴۳ هـ) در لابلای ردیه‌ای که قاسم رسی (م ۲۴۶) بر آن نگاشته می‌بینیم. ن. ک: الرَّدُّ عَلَى الزَّنْدِيقِ / ابن مقفع، چ میکِل انجلوگوئیدی. (ژم ۱۹۲۷. برای این کتاب ن. ک: ذریعه ۳۳۳: ۲۰ و ۲۹۹: ۲۲. «علم نورانی» در شمار دیگر

۱. خواهیم دید که واژه‌ی «نور» در اصطلاح گنوسیتهای مسلمانان، از ابن مقفع تا جابر و سهروردی و غزالی معنایی نزدیک به واژه‌ی «وجود» در فلسفه‌ی ملاصدرا در سده‌ی یازدهم داشته است. ن. ک. عنوان «نور سیاه» در بند ۶ - ۵/۱ همین بخش.

علوم اوایل مورد پی‌گردد حکام عرب بود، بررسی آن و گفتگو درباره‌ی آن را «خوض در لطیفه» می‌خواندند، که برخلاف شرع و تسنن و مذهب رسمی خلیفگان به شمار رفته است. خیاط معتزلی م حدود ۹۱۲/۳۰۰، توبه کردن نظام، م ۸۳۵/۲۲۱ و مردار، دو استاد معتزلی را از گناه «خوض در لطیفه» یاد کرده است (انتصار، ج بیروت، ۱۹۵۷ م ص ۳۷ و ۵۳). بخشهایی از این فلسفه با کنزالاحیاء، تألیف مانی و اثولوجیا افلوطین و دیگر منابع علوم اوایل هند و ایرانی و یونانی پیوندهایی داشته است (برای تفصیل ن.ک: مقاله‌ی منزوی، بحثهای مشترک پیش و پس از اسلام، بخش سوم، سخنرانی برای کنگره‌ی نهم تحقیقات ایرانی، ج در مجموعه‌ی پانزده گفتار، ص ۵۴-۶۶، چ، دانشگاه تربیت معلّم تهران، ۱۳۵۸ خ). تقسیم علم به نورانی و ظلمانی، نزد عین‌القضات نیز به صورت «علم ملائکه» و «علم شیاطین» دیده می‌شود (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۱۳ و ۱۴ و ۱۶). پس از انتصاب امام رضا (ع) به ولایتعهدی مأمون، گروهی از شیعیان پیرو علم نورانی با پذیرفتن او ولایت‌عهد را، مخالفت می‌ورزیدند و «غلات» خوانده می‌شدند، هر چند با شهید شدن امام به دست مأمون این اختلاف فرونشست ولی آثار آن تا سده‌ی چهارم نیز باقی بوده ما مقصّران سنّی زده‌ی قم رامی‌بینیم که شیعیانی چون احمد برقی (م ۸۸۷/۲۸۰) مؤلف محاسن را به تهمت «غالی» بودن از قم طرد می‌کنند (ذریعه ۳۲۲:۲۴). هر چند برخی از غالیان شایسته‌ی چنین لقب نکوهیده بودند، ولی درباره‌ی برخی از اندیشمندان متافیزیسن شیعی در آن «دو قرن خاموشی» با وارد کردن این تهمت بر ایشان ظلم شده است؛ چه، برخی از آنان دارای تألیفات متعدد بوده‌اند که عنوانهای آنها کاشف از نظریاتی است که نسبت به آن زمان و مکان قابل بررسی می‌باشد.

نفرت خلفای اموی و عباسی از اندیشه‌های گنوسیستی متافیزیک و «علم النور» و علاقه‌مندی امامان خانه‌نشین شده از خاندان پیامبر (ص) بدین اندیشه‌ها تا آنجا آشکار بوده است که آن گروه از گنوسیستها نیز که تسنن سیاسی را پذیرفته و مانند عین‌القضات خلافت سنّی را گردن نهاده‌اند، باز هم اندیشه‌های گنوسیستی را با روایاتی به خاندان پیامبر می‌رسانند و ضد آن را به خلیفگان عرب نسبت می‌دهند که نمونه‌ی آن را در بخش مذهب عین‌القضات (بخش یکم بند ۲۵) دیدیم.

واژه‌ی «نور» نزد پیروان «فلسفه‌ی نوری» از غلات و جابر و مسعودی^۱ تا غزالی و سهروردی معنایی همانند واژه‌ی «وجود» در فلسفه‌ی وجودی ملاصدرا مراتبِ مدرج داشته است (ذریعه ۳۵۴:۲۲ و ۳۵۳۴:۲۵) ن. ک. عنوان نور سیاه در بند ۶ - ۵/۱ عین‌القضات نیز «نور» را به همین معنی به کار برده که گوید: (خدا) محمد را نور می‌خواند، قرآن را نور می‌خواند که وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ - اعراف ۱۵۸:۷ (تمهیدات، ص ۳:۲-۴ و نیز بندهای ۱۰۶ تا ۱۰۸ و ۱۶۴ و ۲۴۴ همان کتاب).

۱-۲- روحانی و حنیف

یک ربع قرن پس از عین‌القضات، شهرستانی در کتاب ملل و نحل خود «اصحاب روحانیات» را مرادف هندوان و «صایان» و همه ایشان را در برابر «حنفا» یهود و نصارا و مجوس و اسلام نهاده، در یک گفتگوی جالب توجه، کشاکشهای ایدئولوژیک را میان اندیشه‌های متافیزیک (تنزیهی) هند و ایرانی از یک سو، و باورهای مذهب مادی (تجسمی) آرامی از سوی دیگر نشان داده است. برخی اختلافهای این دو گروه بنا بر آن محاوره چنین است:

۱: ارتباط انسان با خدا از دیدگاه روحانیان نیاز به واسطه ندارد اما از نظر حنفا نیاز به پیغمبر از جنس بشر هست.

۲: معاد، لذتها و رنجهای رستاخیز از دیدگاه روحانیان روانی و از دیدگاه حنفا جسمانی و مادی است.

۳: جهان از دیدگاه روحانیان فیض ازلی و جاودانه‌ی خداوند است و از دیدگاه حنفا، خلقت جهان در روزهای معین و در تاریخ مشخص رخ داده و از نیستی به هستی آمده است.

۱. مسعودی م ۳۴۶ق در ذکر آتشکده‌ها گوید: و جعلوا للنور مراتب... (مروج الذهب ۷۲:۴) ملاحادی

سیزواری هزار سال پس از مسعودی چنین می‌سراید:

مراتباً غناً و ضعفاً تختلف كالنور حينما تقوى و ضعف

۴: موجودات متافیزیک (ملائکه) از دیدگاه روحانیان والاتر از موجودات مادی است و از دیدگاه حنفا عکس آن است، و انسان مادی مقامی والاتر از ملائک روحانی دارد.

۵: روحانی وصول انسان را در اثر کوشش و مجاهدت و آموزش و عروج داند و حنیف آن را فضل و هدایت الهی شمرده که نزول امر است.

در این گفتگو، شهرستانی (که خود متهم به باطنی‌گری شده بود) برای سنی‌نمایی کردن از ترس خلیفگان، همه‌ی مسلمانان و حتی مجوسان رانیز در شمار حنیفان و ضد روحانیان نهاده، «روحانی» را لقب ویژه‌ی هندوان و صایان شمرده است. (ملل و نحل ۹۸: ۲-۱۴۱، ترجمه‌ی افضل ترکه ۲۱۲ - ۲۳۵ توضیح الملل ۱۷-۵۶). ولی ابن سینا در اضمحویه - ص ۴۰ ترجمه ص ۱۱^۱ مجوسان و مسیحیان را در شمار روحانیان آورده، هجویری م ۱۰۷۶/۴۶۹ نیز شیعیان و قرامطیان را در کنار هندوان روحانی خوانده، همه را تکفیر نموده است (کشف‌المحجوب: ۳۳۷ - ۳۳۹). ابوالحسن اشعری و عبدالقاهر بغدادی، بسیاری از اندیشه‌های روحانی را که در بالا یاد شد به قدریان و مرجیان و معتزله نیز نسبت داده‌اند. عین‌القضات نیز «أذان الروحانیون» را آواز خود و همصدایانش گنوسیست‌ها شمرده است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۳۴۷). قاضی دو نامه‌ی ۱۰۱ و ۱۰۲ (نامه‌ها، ج ۲، از بند ۵۸۹ تا ۶۰۹) را در باره‌ی تفسیر مجازی و روحانی عرش و کرسی صراط، دوزخ، بهشت و دیگر احوال آخرت نگاشته همه را مثال شمرده است.

۱- ۵- عرش و کرسی از دیدگاه عین‌القضات:

با اینکه، در مدت پانصد سال پیش از عین‌القضات، توحید عددی مردم آرامی باختر فرات تا مدیترانه، با توحید اشراقی مردم هند و ایرانی خاور دجله تا سند در یکدیگر درآمیخته و فرهنگی دورگه پدید آمده بود، باز هنوز در سده‌ی ششم سنیان مادی‌تر و گنوسیست‌های مسلمان متافیزیک‌تر می‌اندیشیدند. یکی از اختلافات میان

۱. ابن سینا در اضمحویه، متن عربی ص ۳۸ و ۴۵ ترجمه عرب عاربه و عبرانیان را در مقابل روحانیان نهاده است.

عین‌القضات و غزالی بر سر همین مسأله است، که در نامه‌ی صد و یکم به روشنی دیده می‌شود.

قاضی در تفسیر آیه‌الکرسی گوید: [وسع کرسیه السماوات والارض]. لفظ وسع بر دو معنی دلالت کند، یکی احاطت جسمانی و یکی احاطت علمی... خواجه احمد و برادرش امام محمد غزالی را عقیدت آن بود که احاطت جسمانی بود، و ندانم که مستند این ترجیح چه بود. و بندارم که خود بدان نیفتادند... و مرا با خواجه احمد در این معنی سخن بسیار رفته است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۹۲-۵۹۳). کاربرد جمله‌ی [عقیدت آن بود...] نشان می‌دهد که نامه پس از مرگ احمد به سال ۵۲۰ نگاشته شده است. شگفت آنکه احمد غزالی را نیز مستی‌تر از جوانی او بما می‌نمایاند و عین‌القضات را در اوج گنوسیستی، که پیر خود احمد غزالی را نیز مورد انتقاد سنی بودن نشان می‌دهد.

عین‌القضات نامه صد و دوم را نیز درباره‌ی تفسیر مجازی و روحانی عرش و کرسی نگاشته است. او در پایان این نامه (بند ۶۰۷) روایتی می‌آورد که گفته است: اصل لوح در دامان ملکی است به نام «ماطریون»! که شاید تصحیف «ماتیر» = ماده باشد.

۱- ۶ - معاد جسمانی است یا روحانی؟

آخرت، رستاخیز، خوشی‌ها و رنج‌های جهان دیگر مادی و جسمانی است یا روحانی؟ این پرسش پس از فرونشستن یورش عرب و آمیزش ایشان با توده‌های مردم گنوسیست مسلمان شده‌ی ایران مطرح گردید، و از طرف ملت‌های گوناگون که در اثر آن یورشها در هم آمیخته شده بودند، پاسخ‌های گوناگون بدان داده می‌شد.

برخی از آن پاسخها را اشعری (۲۶۰-۳۲۴) در مقالات اسلامیین و ابن سینا در اضمحویه و بغدادی در الفرق بین الفرق ثبت کرده‌اند. - اشعری گوید: سَنَیَانِ میزان (ترازو) روز رستاخیز را مادی و دارای کفه دانند، صراط، حوض کوثر، نکیر و منکر، قبر، همه را جسمانی دانند ولی بدعت‌گزاران همه‌ی آنها را معنوی تفسیر می‌کنند (مقالات ۱۴۶:۲ - ۱۴۷ و همانندش ۷۷:۱ و ۱۰۴:۲) ابن سینا در اضمحویه که آن را ویژه‌ی معاد و نقل آرای گوناگون در آن نگاشته گوید: اهل جدل عرب می‌گویند در رستاخیز تنها تن باز می‌گردد

(اضحویه ص ۳۸ ترجمه ص ۹) ولی در ترجمه‌ی فارسی واژه‌ی «عرب» را انداخته‌اند و نیز گوید: مسلمانان پاداش و کیفر را برای تن و روان هر دو دانند... مسیحیان خوشی و رنج آن جهان را تنها از آن روان دانند: مجوس و مانویان و دیگر دوالیستها روان را گوهری نورانی دانند که اسیر تن (گوهر ظلمانی) شده است. خوشبختی روان همانا رهایی از این تاریکی و پیوستن به جهان روشنایی می‌باشد (اضحویه ص ۴۰، ترجمه، ص ۱۱).

سپس همو گوید: آنان که رستخیز را از آن تن دانند منکر وجود روان هستند، ایشان دشمن حکمت‌اند و به ظاهر شریعت درآویخته‌اند... ولی آشکار است که اگر پیامبران حقایق را برای عرب عاربه و عبریان جلف! می‌گفتند، ایشان تاب نیاورده یکسره آن را متکر می‌شدند، پس ناگزیر در کتابهای آسمانی با تشبیه و مجاز با ایشان سخن رفته است (اضحویه، ۴۴-۴۵، ترجمه ص ۱۵-۱۶). ابن سینا تا پایان این رساله همچون یک گنوسیست و شیعی از روحانیت و متافیزیسم دفاع کرده است. اگر علم امروز این تقسیم نژادی ابن سینا را نمی‌پذیرد لیکن همین تقسیم به صورت جغرافیایی تا اندازه‌ای پذیرفتنی است. عین‌القضات که گویی سخت از این کتاب متأثر بوده گوید: ای دوست، در رساله‌ی اضحوی مگر نخوانده‌ای (تمهیدات: ۳۴۹، ۱۰).

۱-۷- عین‌القضات و آخرت

در آثار عین‌القضات با چند معنی برای آخرت برخورد می‌شود:
- آخرت همراه دنیا که تأخر زمانی از دنیا ندارد، چنانکه گوید: دنیا و آخرت هر دو حاضر بیند... لابل آخرت را سر دنیا دانند...

سر آسمان و زمین آخرت است (نامه‌ها: ج ۱، بند ۴۹۸) دنیا و آخرت هر دو در نفس آدمی، دنیا بیرون پرده‌ی نفس است و آخرت درون پرده‌ی نفس، بهشت در درون این پرده است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۸۷). خطایان از غلات شیعه‌ی قرن دوم نیز می‌گفتند: بهشت خورشیا و نعمتهاست که دست می‌دهد، دوزخ نیز رنجهایی است که رخ می‌دهد (اشعری، مقالات، ۷۷:۱).

- آخرت که پس از دنیا است و تأخر زمانی از آن دارد. آخرین حالت از چهار حالت

روان آدمی است: ۱- در دنیا ۲- در قبر ۳- در قیامت ۴- در آخرت (زبدة الحقائق، ج عسیران، ص ۷۹ س ۱۵۱۲). آخرت زمانی اگر جهانی مادی همانند دنیا فرض شود، از نظر گنوسیست‌ها مثل همین دنیا بی‌ارزش خواهد بود. قاضی گوید: در دنیا خوردن در آخرت هم خوردن؟ حشا و کلاً! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۹۹) بهشت، نان و آب و حلوا و انگبین و قلیه و حور و قصور فریب است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۴) پس سالک پای به دنیا و آخرت در نیامورد، دنیا و آخرت واپس کرده (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۵۴) دنیا لهو و آخرت تجارت است؛ قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التَّجَارَةِ (قرآن کریم، ۱۱: ۶۲) معرفت به جلال لم یزل... نه حب دنیا بگذارد نه حب آخرت... (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۸) کوتاه سخن آنکه عین‌القضات همچون غلات شیعه در سه قرن آغاز اسلام و مانند ابن سینا در اضمحویه و خواجه نصیر طوسی در آغاز و انجام پدیده‌های رستاخیز، احوال آخرت و جهان پس از مرگ،برزخ و قبر را که در قرآن و حدیث بیان شده، همگی را متافیزیک و ماورای طبیعی، و با نقل گفته‌ی ابن سینا، «نکیر و منکر» را به کار خوب و بد آدمی‌زاده تفسیر می‌کند (تمهیدات، بند ۳۷۷). او چنین استدلال می‌کند که هرگاه گور ظاهر را باز کنی جز خاک و مرده چیزی نبینی! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۹۵) او بهشت و دوزخ را نیز روحانی می‌داند، حلوا و قلیه و کدوی مادی بهشت را به نیشخند گرفته گوید:

پشت این مشتی مقلد خیم که کردی در رکوع در بهشت ارنه امید قلیه و حواستی؟

این شعر از قصیده‌ای معروف از ناصر خسرو است که در دیوان وی، چ تقوی، ص ۴۴، دیده می‌شود. قاضی این شعر را از ترس سلجوقیان سنی حاکم، بی‌نام سراینده‌اش در نامه‌ی ۷۵ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۵) آورده، ولی میرفندرسکی فیلسوف شاعر (۹۷۰-۱۰۵۰ هـ) (ذریعه ۸۴۹: ۸۵۰) در قصیده‌ای که به پیروی از آن سروده، و هدایت در مجمع الفصحا آورده است، نسبت آن را به ناصر خسرو تأیید کرده گوید:

بیتکی از بومعین آرم در استشهاد این گرچه اندر باب دیگر لایق اینجاستی

نیز قاضی گوید: اِنَّ لِلّٰهِ سَوَاطِئَ يَسُوقُ بِهٖ عِبَادِهٖ اِلَى الْجَنَّةِ وَ هُوَ جَهَنَّمَ (نامه‌ها، ج ۲،

بند ۲۰۶).

آخرت به معنی بازگشت به خدا که: اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ و اِرجعی اِلی ربک راضیه، یا

به گفته‌ی ثنویان، رها شدن روان آدمی که جزء نورانی الهی است اسیر شده در ماده‌ی ظلمانی. زیرا که رجوع و بازگشت درست نباشد مگر که از آنجا آمده باشد (اضحویه، ص ۳۷ ترجمه ۸). قاضی گوید: در بهشت جز خدا نباشد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۴ و بند ۱۱۳) زیرا که اعلیٰ علین بار خدا است که شما آن را بهشت خوانید (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۴۴). در جای دیگر گوید: به ولادت اول به عالم ملک رسند، به ولادت دوم به عالم ملکوت رسند، به ولادت سوم به عالم جبروت رسند، به ولادت چهارم حقیقت احدیت ایشان را بخورد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۶۶ و ۷۹۹، ج ۲، بند ۵۴۹).

۲

اختلاف دوم فیض یا خلق

دومین مورد اختلاف گنوسیستهای مسلمان با سنیان در این بود که صامه مانند گفته‌ی تورات می‌گفتند جهان در روز و ساعتی معین خلق شده یعنی از نیستی به هستی آمده است، گنوسیستهای مسلمان می‌گفتند: جهان فیض ازلی و ابدی خداوند است. یکی از اصول مشرب گنوسیسم که مورد اتفاق نظر همه‌ی فرقه‌های ایشان است، «دوام فیض الهی» می‌باشد؛ خدا همیشه فیاض علی‌الاطلاق بوده و خواهد بود، خدای بی فیض خدا نیست چنانکه خورشید بی نور خورشید نباشد. و بنابراین، جهان که فیض پروردگار است، ازلی و ابدی است! برای رفع شبهه بد نیست در اینجا پیش از آغاز بحث، نظر شهید مطهری را درباره‌ی سخن ابن سینا و بیرونی بیاوریم:

ابن سینا در باره‌ی سخن بیرونی گوید: اینکه جهان آغاز زمانی ندارد بدینمعنی نیست که فاعل ندارد، برعکس به دلیل آنکه خدا همیشه بوده است عالم نیز همیشه بوده است. زیرا اگر جز این بودی تعطیل فیض لازم آمدی (مقالات فلسفی شهید مطهری، ص ۱۲۷ نقل از لغتنامه، ماده‌ی ابوریحان).

نیز مطهری گوید: در دنیا یک فکر غلط یهودی در معنای خلقت پیدا شده که همیشه خلقت را با «آن» مربوط می‌کنند... و می‌پرسند: جهان در کدام «آن» از کتم عدم به وجود آمده و چه وقت شروع شده است؟ و ما گفتیم در منطق قرآن موضوع «آن»

بهیچ وجه دخالت ندارد (مقالات فلسفی مطهری، ص ۵۳-۶۳) شادروان مطهری در آن مقالات همه جا توحید عددی را با جمله‌ی «آن فکر یهودی» معرفی می‌کند (ص ۶۴/۶۹/۷۴/۷۵/۸۰ تا ۸۲).

وجود حجت (پیغمبر، امام، قطب، پیشوا) فیض است، پس هیچ گاه زمین از حجت خالی نمانده و نخواهد ماند. چنانکه از نوشته‌های ملل و نحل نگارانی چون اشعری (م ۳۳۰/۹۴۱) و بغدادی (م ۴۲۹/۱۰۳۷) برمی آید، موالی روشنفکر ایرانی در سه سده‌ی آغاز اسلام که اسیر و نیم برده‌ی عربان مهاجر از صحرا بودند، مسئله‌ی «عدم انقطاع فیض الهی» را مانند دیگر مسائل گنوسیسم ایرانی که باقیمانده‌ی اندیشه‌های دانشگاه‌های جندی شاپور و سورا و... بود به شکل‌های گوناگون و در زیر پرچم گروه‌های مذهبی گنوسیست اسلامی، مانند قدریان، مرجیان، معتزلیان نگاه داشته ترویج می‌کردند. حکومت خلیفگان اصل «عدم انقطاع فیض» دوام فیض الهی و دو نتیجه‌ی یاد شده‌ی بالا (جاودانگی جهان و دوام ارتباط با خدا) را کفر می‌شمردند، زیرا که نه تنها قانونی بودن حکومت ایشان را مشکوک می‌ساخت بلکه افسانه‌ی توراتی خلقت جهان را نیز که از راه روایات منی در پیشانی سیاست مذهبی خلیفگان جا گرفته بود بر باد می‌داد و فلسفه‌ی سیاسی حکومت عرب را متزلزل می‌کرد؛ از این رو خلیفگان با همه‌ی نیرو، با کشتار و شکنجه‌های گوناگون و زنده‌سوزی صاحب نظران با آن به مقابله برمی‌خاستند. البته در کنار کشتارها گاهی نیز با خریدن روشنفکران به مبارزه‌ی قلمی هم می‌پرداختند. اینک دو نتیجه‌ی دوام یعنی عدم انقطاع فیض.

۲- ۱- نخستین نتیجه‌ی باور عدم انقطاع، یا «دوام فیض» جاودانگی جهان است.

۲- ۱- ۱- باور جاودانگی جهان و تاریخچه‌ی آن

ابن میمون (۵۳۰-۶۰۲ هـ) گوید: در باره‌ی حدوث یا جاودانگی جهان سه باور هست.

۱- باور یهودیان که خداوند جهان را در تاریخ معینی از نیستی محض به هستی آورده است.

۲- اندیشه‌ی افلاطونیان که هیچ چیزی از نیستی هست نشود و هیچ چیز هستی نیست نشود، پس ماده مانند خدا جاودانه است خدا بی جهان نبوده و جهان بی خدا نتواند ماند، صورت آسمان و زمین پدید آمده است، ولی نه از هیچ، و باز هم خواهد رفت، ولی هیچ نمی شود (از کتاب تیمائوس).

۳- اندیشه‌ی ارسطو که او نیز مانند افلاطون هست شدن نیست، و نیست شدن هست را محال و ممتنع می شمرد ولی می گوید آسمانها و زمان و حرکت جاودانه اند و تنها عناصر زیر فلک ماه تغییر می یابند (دلالة الحائرين، چ آنکارا، ۱۹۷۲، ص ۳۰۸-۳۱۳). پس ارسطو و افلاطون هر دو در جاودانگی جهان به معنی دوام فیض الهی همگام اند و شهرت نادرست که ارسطو جهان را قدیم و افلاطون آن را حادث شمرد تنها در صورت افلاک درست می باشد.

درباره‌ی ابن میمون، ما در بند ۱ ص ۷۹-۸۰ و ۱۰۸ دیدیم که در مسئله‌ی ارتباط خدا و جهان او اندیشه‌ی عددی یهود را رها کرده نظریه‌ی گنوسیسم اسلامی را ناگفته پذیرفته بود. ولی در اینجا درباره‌ی جاودانگی جهان بر نظریه‌ی عددی خود استوار مانده آن را مذهب صحیح یهودی شمرده است.

۲-۱-۲- پرکلس وزروانیان تاسهروردی

پریکلس^۱ فیلسوف نوافلاطونی یونان (۸ فوریه ۴۱۲ - ۴۸۵ م ۱۷ آوریل) که از تصوف هندی و زروانیت ایران متأثر بود، هجده دلیل برای جاودانگی جهان که فیض الهی است تدوین نموده بود. نه دلیل از این هجده تا را اسحاق بن حنین در سده‌ی سوم به عربی ترجمه نموده و در مجامع علمی بغداد و ایران پخش شده بود. پیش از ترجمه‌ی این هجده دلیل، ابن مقفع را می بینیم که جاودانگی جهان را اعلام می کند (الرد علی الزنادیق ابن مقفع، چ گویندی، رم ۱۹۲۷ ص...) باز می بینیم که در همان سده‌ی (۵۳)

۱. برای احوال Proklos، ندیم، چ تجدد ص ۳۱۲ ترجمه ص ۴۶۰-۴۶۱. قفطی، چ لیهوت: ۸۹ ترجمه ۱۲۵. ابن مرد بنیان گذار دانشگاه نوافلاطونی آتن است که زیر فشار کلیسای مسیح به سال ۵۲۹ بسته شد و هفت تن از استادان آن دانشگاه که از شاگردان برجسته‌ی پرکلس بودند به ایران پناهنده شدند (ن.ک: ص ۱۷۳-۱۷۵).

عباد بن سلیمان معتزلی منکر تقدم خدا بر حادثات می‌بود. (اشعری، مقالات ۱: ۲۳۸ و ۱۸۱: ۲) برخی دیگر نیز منکر قدم خدا می‌بودند (اشعری ۲: ۱۸۰: ۵)، زیرا که وجود خدا بدون جهان به معنی سلب فیض از اوست. گروه دیگر از غلات می‌گفتند: کارهای خدا با قدرتی قدیم انجام می‌گیرد (اشعری ۲: ۱۹۶) یعنی فیض خدا ازلی است. ابوالخطاب (م ۱۳۸) و جانشین او معمر معتقد به ابدیت جهان بودند (اشعری ۱: ۷۷ و الفرق بین الفرق بغدادی: ۲۴۸) گروهی از رافضیان می‌گفتند: خدا همیشه خالق بوده است (اشعری ۲: ۱۲۱-۱۲۲ و ۲۰۲). «ازلان» (گویا زروانیان) نیز به جاودانگی جهان با پروردگارش معتقد بودند (اشعری ۲: ۱۶۰).

نظریه‌ی جاودانگی جهان و ازلیت فیض الهی هرچند از طرف مسلمانان گنوسیست پذیرفته شده بود، لیکن، چنانکه گفتم، فلسفه‌ی سیاسی حکومت عرب را متزلزل می‌کرد؛ از این رو خلیفگان در کنار مبارزه به وسیله‌ی شمشیر و زندان، به مبارزه‌ی قلمی نیز با آن برخاستند. ایشان دستور دادند تا رساله‌ای که یحیای نحوی (گرماتیک) معروف به John Philopones = رنج دوست یهودی به سال ۵۲۹م در هجده مقاله در ردّ پریکلس نگاشته بود به عربی گردانیده شد تا تکیه‌گاهی برای افسانه‌ی توراتی خلقت جهان بر ضدّ نظریه‌ی زروانی ایرانی «ازلیت فیض» و جاودانگی جهان باشد. به گفته‌ی بیرونی؛ یحیی در این رساله، یونانیان را در این مسئله هم‌فکر ایرانیان (ماللهند، من مقوله، چ هند، ۱۹۵۸، ص ۲۷). کوشش یحیا در این رساله برای باطل کردن اصل ایرانی «ازلیت فیض خدا» بود که پرکلس آن را با هجده دلیل ثابت کرده بود.

۲- ۱- ۳- هم‌فکری غزالی و ابن‌میمون

ابن میمون یهودی (۵۳۰-۶۰۲ هـ) می‌گوید: چون استدلال‌های یحیای نحوی به سود ما (یهود و عرب) می‌بود خلیفگان عرب دانشمندان را به ترجمه‌ی آن به عربی واداشتند ولی متأسفانه عربها دچار علم کلام شدند، چنانکه مسیحیان گرفتار «ثالوث» شده بودند. ولی ما یهودیان جز با اثبات خدا و معجزات، کاری نداریم (دلالة الحائرين، چ حسین آتای، استانبول ۱۹۷۲ ص ۱۸۵) پیدا است. ناراحتی ابن‌میمون از علم کلام

اسلامی و ثالث مسیحی جنبه‌ی گنوسیستی هند و ایرانی و تنزیهی این دو مکتب می‌باشد.^۱ شهرستانی هشت دلیل از هجده دلیل پرکلس را به نام «شبهه‌ی برقلس در قدم عالم» آورده است (ملل و نحل، چ در حاشیه‌ی ابن حزم، ۸۱-۷۸:۳ ترجمه‌ی افضل ترکه ص ۳۵۰-۳۵۹، توضیح الملل ۲: ۲۷۸-۲۸۸). میرداماد (م ۱۰۴۱) در قبسات (چ مک‌گیل: ۲۷۱-۲۷۳) همانها را به صورت نه دلیل آورده است. عبدالرحمان بدوی مصری معاصر نیز نه دلیل پرکلس را از ترجمه‌ی اسحاق بن حنین از روی مجموعه‌ی ش ۴۸۷۱ کتابخانه‌ی ظاهریه‌ی دمشق، در کتاب (افلاطونية المحدثه عند العرب ۱: ۳۴-۴۲) چاپ کرده که اندکی با نقل شهرستانی فرق دارد.

تاریخ فلسفه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری نشانگر آن است که متکلمان سنی دربارهای خلیفگان چون غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، ابوالبرکات بن ملکابه الله یهودی (م ۵۴۷) و دیگران همواره کوشیده‌اند که افسانه‌ی توراتی خلقت را ثابت نمایند، و در برابر ایشان فیلسوفان شیعی و عارف دور از بغداد، چون فارابی (م ۳۳۹ هـ) و بوالخیر خمار (۳۳۱-۴۴۰) و ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸) و سهروردی (م ۵۸۷) و خواجه نصیر طوسی (۵۹۷-۶۷۲) همیشه کوشا بودند که از مشرب گنوسیسم هند و ایرانی دفاع کنند و اصل «ازلیت فیض الهی» یعنی جاودانگی زمانی جهان را ثابت نمایند و کتابها در ردّ بر غزالی و ابن ملکا و فخر رازی و اثیر ابهری نگاشته‌اند (انوار ساطعة: ۱۶۹). در این میانه سهروردی آشکارا جاودانگی جهان و زمان را اثبات می‌کند و گنوسیستها چون ابن سینای وزیر، جاودانگی زمانی جهان را در زیر پرده‌ی «حدوث دهری» جهان چشم سانسور سنیان حاکم می‌پوشانند.

ولی سهروردی آشکارا جاودانگی جهان و زمان را ثابت می‌نماید (حکمت اشراق، چ کرین، ص ۱۷۲، و شرح قطب شیرازی، چ ۱۳۱۴ ق سنگی ص ۳۹۴). غزالی در برابر ایشان یک چهارم «تهافت الفلاسفه» را ویژه‌ی اثبات حدوث زمانی جهان و ردّ بر دیدگاه فیلسوفان، در جاودانگی جهان ساخته است. او در کتابهای

۱. ما در بند چهارم همین بخش دوم گنوسیستهای اسماعیلی را می‌بینیم که برعکس ابن میمون از جنبه‌های سنی‌گری و توحید عددی علم کلام ناله دارند.

دیگرش نیز همین رفتار را دارد. بیهقی (۴۹۹ - ۵۶۵ هـ) در «تتمه‌ی صوان‌الحکمه - ص ۴۰» و شهرزوری در «نزهة‌الارواح». ترجمه‌ی تبریزی (چ مولایی - دانش‌پژوه ص ۳۶۹) در احوال یحیی گویند: بیشتر آنچه غزالی در کتابهای خود بر ضد علم و فلسفه می‌آورد از یحیای نحوی یهودی گرفته است.

این کشاکش میان شیعه‌ی طرفدار «ازلیت فیض» و سنیان طرفدار نظریه‌ی توراتی خلقت، تا عهد صفوی نیز ادامه داشت، و در همه‌ی این مدت حکام از نظریه‌ی یهودی سنی حمایت می‌کرده و فیلسوفان دور از دربارها از نظریه‌ی «ازلیت فیض الهی» حمایت می‌نموده‌اند. در سده‌ی ۱۱ میرداماد (م ۱۰۴۱) کتاب قبسات را نگاشت و در آن زیر پرده‌ی «حدوث دهری جهان» نظریه‌ی ایرانی «ازلیت فیض» و «جاودانگی زمانی جهان» را ثابت نمود. پس از مرگ داماد آقاجمال خوانساری فقیه (م ۱۱۲۵) سنی‌مآبانه حدوث زمانی جهان را عقیدتی واجب‌الاذعان خواند، سپس ملا اسماعیل خواجه‌ویی (م ۱۱۷۳) رساله‌ای در دفاع از میرداماد و مشرب گنوسیستی او به صورت حدوث دهری نگاشته، باز هم حدوث زمانی جهان را منکر شد. نسخه‌ی این رساله به نام «ابطال‌الزمان الموهوم» (فریبه ۶۸:۱) در کتابخانه‌ی مرعشی قم هست، که فتوکی آن را نیز به من لطف فرمودند و از ایشان سپاسگزارم.

در اینجا باید به نسبی بودن مسئله نیز توجهی بشود، زیرا که صف فارابی، ابن سینا، ابوالخیر و خواجه‌ی طوسی شدیدترین مشرب گنوسیستها نبوده، بلکه ابویعقوب سجستانی (م بعد ۳۶۱) حمیدالدین کرمانی (م بعد ۴۱۱) و دیگر فیلسوفان شیعی اسماعیلی، فارابی و ابن سینا را قسری و سنی زده می‌شمردند؛ و از طرف دیگر قشریان متأخر، همچون ابن تیمیه (م ۷۲۸) و وهابیان صحرای نجد عربستان تا پیش از رنسانس خاورمیانه، صف غزالی - ابهری را باطنی رافضی و بالاخره مجوس ملحد قلمداد کرده‌اند.

۲- ۱- ۲- نظر عین‌القضات در جاودانگی جهان

اینک نقش عین‌القضات را در بیان مسئله جاودانگی جهان بررسی نماییم

قاضی در دوران تسلط بی‌چون و چرای حکام سلجوقی مهاجر از آسیای میانه که جز تکیه‌ی مذهبی بر خلیفگان عرب بغداد، هیچ‌گونه پایه‌ای در میان توده‌های مردم ایران نداشتند، زندگی می‌کرد... سلجوقیان در این عصر برای مبارزه با مشرب‌گنوسیسم و کند کردن این سلاح ایدئولوژیک ایرانیان، کاسه‌ی گرمتر از آتش خلیفه بودند و بیش از خود عرب‌ها سختگیری می‌کردند. قاضی که در پایان کار سر خود را نیز در این راه باخت، ناگزیر بود پنهان‌کاری کند و دو پهلوی سخن گوید. او در این مسئله نیز در چند جا بظاهر حدوث جهان را پذیرفته است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۴۱). او در یک جا می‌گوید: خیال فلاسفه قدم عالم است، سبق علت بر معلول سبق زمانی نیست؛ و ابطال این خیال را به *زبدة الحقایق* حواله کرده است (نامه‌ها، ج ۱، ۷۳ بند ۹۳ و *شکوی الغریب*، ص ۹۰:۹۱). آری قاضی در فصلهای ۴ و ۳۷ و ۵۱ و ۵۲ و ۷۲ *زبدة الحقایق* قدم زمانی جهان را تنها در عنوان فصلها منکر شده است. او در فصل ۵۲ سبقت خدا را بر زمان گذشته مساوی سبقت او بر زمان آینده دانسته و این تعبیری پنهانکارانه از همان انکار سبقت زمانی اوست. در عنوان فصل ۷۲ نیز سبقت خدا را سبقت ذاتی نه زمانی دانسته است و این پنهانکاری و پوشیده‌گوئی است که چندین قرن ادامه یافت تا به میرداماد و ملاصدرا رسید. از این گذشته، قاضی در مسئله‌ی تعدد جهانها می‌کوشد تا شماره‌ی معروف «هجده هزار یا صد هزار عالم و آدم» را کنایتی از بی‌نهایت بودن جهان تفسیر کند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۲۰ و ۱۷۹) و این خود تعبیری از ازلی و ابدی و بی‌نهایت بودن جهان است، چه در کتب مقدس سامی چون *تورات*، خدا تنها یک جهان آفریده، تاریخ آن نیز معین است روز یکشنبه آغاز کرده و روز آدینه پایان یافته و شنبه را تعطیل و استراحت کرده است.

قاضی در جای دیگر گوید: سبق در موجودات زمانی است. ولی سبق حقیقی آن است که در لازمان باشد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۹۸). او این سخن را برای فرونشاندن شور کسی بیان می‌کند که جاودانگی جهان را شکننده‌ی اولیت خدا می‌پنداشته است. قاضی در جای دیگر پوست‌کنده‌تر می‌گوید: *نفحات الطاف الاهی* را انقطاع نیست (نامه‌ها، ج ۲، بند ۷۰۰).

۲-۲. عدم انقطاع فیض + قاعده‌های لطف = زمین هیچگاه از حجت خالی نمی‌ماند.
 درباره‌ی این دومین نتیجه‌ی اصل «عدم انقطاع فیض الاهی» یعنی امامت و پیشوایی الاهی، گنوسیستها به لزوم عصمت و افضلیت علمی پیشوا معتقد بودند، شیعیان شرط دودمان محمد بودن را نیز برای امام لازم می‌دانستند. فارابی م ۳۳۹ نیز «مدینه‌ی فاضله‌ی» خود را همچون مخروطی نشان داده است که قاعده‌ی آن را ناآگاهان تشکیل داده، مردم آگاه و آگاه‌تر در بالای آن و داناترین مردم در رأس «مدینه‌ی فاضله» جا دارد. این رئیس به نوعی با عقل فعال در ارتباط است زیرا به موجب «قاعده‌ی لطف» حفظ امام از خطا بر خداوند واجب است و او پیشوا را از خطا در حین القای دستور معصوم می‌دارد. این علم و عصمت امام تقریباً همان فره‌ی ایزدی است که شاهان ساسانی مدعی برخورداری از آن بودند. فارابی می‌گوید: هرگاه رئیس مدینه، داناترین کس نباشد «مدینه‌ی جاهله» خواهد بود نه فاضله.

سهروردی دوگونه حکومت فاضله و جاهله را «زمان نورانی» و «زمان ظلمانی» خوانده است (حکمت اشراق، چ کربن: ص ۱۲ - شرح قطب رازی، ص ۲۴) در مدینه‌ی جاهله نیز بنابر قاعده‌ی لطف یاد شده، هر چند امام حق خانه‌نشین شده باشد، باز هم او حجت و لطف خداست و زمین از حجت خالی نخواهد بود. فارابی این تئوری شیعی امام خانه‌نشین شده را از موارد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو به شمار آورده است (تحصیل السعادة چ حیدرآباد، ۱۳۴۵، ص ۴۶-۴۷).

شاهان ساسانی که از کودکی تعلیم می‌دیدند، از بی‌سوادی مردم و قدرت خود استفاده کرده ادعا می‌کردند که داناترین مردم هستند و نور الاهی در آنان بیش از دیگر مردم است و فره‌ی ایزدی دارند. شهرستانی هر یک از شاهان افسانه‌ای ایران: کیومرث، هوشنگ، تهمورس، جمشید (جم) دارای دو عنوان ملوک و انبیا می‌شمرد (ملل و نحل شهرستانی چ در حاشیه‌ی ابن حزم ج ۲ ص ۷۷).

پس از آمدن عربها به ایران مردم ایران مدتها خلیفگان جاهل عرب را داناترین مردم و دارای فره‌ی ایزدی می‌پنداشتند. مقدسی در سده‌ی چهارم هجری از یک تن اصفهانی نقل می‌آورد که همشهریانش ابوبکر و دیگر خلقای راشدین را، مانند محمد،

فرستاده‌ی خدا می‌پنداشتند، او حتی معاویه را نیز چنین می‌پنداشته است. (احسن التقاسیم، ۳۹۹، ترجمه ۵۹۷).

این پندارها که سینه به سینه نیز نقل می‌شد، در سده‌ی پنجم به گنوسیستهای، چون سلمی نیشابوری (۳۲۵-۴۱۲) در طبقات الصوفیه و ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰/۱۰۳۸) در حلیة الأولیا اجازت داد تا قیافه‌ی خلفای عرب و سران سپاه ایشان را تغییر داده شمشیر و نیزه از دست و کمرشان بازگرفته، تسبیح و سجاده به آنان بسپارند، و عین‌القضات برای ابوبکر اشراق قایل شود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۸۵) و در دفاعنامه‌اش به ابوبکر، عمر، عثمان و علی علم غیب نسبت دهد. (شکوی الغریب ص ۸ س ۶، ۱۵) و شافعی را مرید شییان راعی سازد. و چون سنیان ناراضی از این تغییر قیافه، گفته بودند: شاید شافعی نادانسته به دنبال شییان راعی رفته باشد! قاضی می‌گوید: حاشا و کلاً!! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۷۱۰) ن. ک: پانوشست منزوی بر درسهای گل‌دزبهر، ص ۴۲۱.

پس از فرونشستن یورش عرب یکی از دشواریهای حکومت ایشان بی‌سوادی خلیفگان بود، که امکان استفاده از ادعای دروغ ساسانی (داناترین مردم بودن) را نیز از ایشان سلب کرده بود. همین مسئله به موالی روستفکر ایرانی که برخی بازماندگان دانشگاه‌های ایران نیز در میان ایشان بود، توانایی می‌داد که خلیفگان جاهل را غصب‌کننده‌ی حکومت از خاندان پیامبر(ص) بشمرند که دانشمندانی در میانشان دیده می‌شد. زیرا طبق اصول گنوسیستی رئیس مدینه‌ی فاضله بایستی داناترین مردم و، در نتیجه‌ی دارای فره‌ی ایزدی باشد که در آن تاریخ به «نور محمدی» ترجمه شده بود و این جز در خاندان محمد(ص) نتواند بود. از موالی ایرانی که تئوری فره‌ی ایزدی را به «نور الاهی» یا «نور محمدی» ترجمه کرده در میان تازیان ترویج کرده نام کسانی چون کیسان، کنگر کابلی و عبدالله مدائینی و دیگران دیده می‌شود.

کیسان ذوق سجع‌بندی و قافیه‌سازی مختار ثقفی را اشراق و الهام خوانده، کنگر کابلی با محمد حنفیه نزدیک بود و عبدالله بن حارث مدائینی، عبدالله ابن معاویه بن جعفر بن ابی طالب را دارای نور الاهی دانست که پس از علی(ع) و سه فرزندش به او رسیده است. او این مطالب گنوسیستی را از آیات قرآن نیز بیرون می‌آورد. سخنان این

متافیزیسین مداینی که شاید با دانشگاه سوربا (نزدیک تیسفون مداین) پیوندی می‌داشت، عبدالله بن معاویه (م ۱۳۰/۷۴۷) را به جنگ با امویان واداشت که پس از شکست به مدائن و از آنجا به استخر پناه برد. این دو جا نیز خود مرکز تجمع گنوسیست‌های ایرانی بود که برای کسب مصونیت خود را موالی قبیله‌های «عبدقیس» و «عجلی» معرفی می‌نمودند، این موالی ایرانی کهن‌ترین کسان اند که در کتب ملل و نحل، مسائل متافیزیکی (دور و اطله) بدیشان نسبت داده شده است.^۱

اشعری، از گفته‌ی رافضیان آرد که: زمین هیچ‌گاه از حجت خالی نتواند بود (مقالات ۲: ۱۳۴). خرم‌دینان نیز می‌گفتند: پیامبران پی در پی خواهند آمد (همانجا ۲: ۱۱۱)، سنّیان می‌گفتند: امامت نادان بر عالم جایز است، شیعه‌گویند: امام جز داناترین کس نباید باشد (اشعری، همانجا ۲: ۱۳۴). کلینی م ۳۲۹/۹۴۰ نیز صدها حدیث درباره‌ی اینکه زمین هیچ‌گاه از حجت خالی نمی‌ماند و امام باید داناترین مردم باشد در جلد اول کتاب خود کافی (یکی از چهار یا پنج کتاب اصل شیعه) گردآوری کرده است. متکلمان شیعی چون نوبختی (سده‌ی ۴)، خواجه نصیر طوسی (م ۶۷۲) علامه‌ی حلّی (م ۷۲۶) «خالی نماندن زمین از حجت» را با «قاعده‌ی لطف» که پس از این یاد خواهم نمود ثابت کرده‌اند. شیعیان پس از تاریخ ۲۶۰ هـ و غیبت امام دوازدهم «حق‌الله» را از «حق‌الناس» تفکیک کرده نخستین را تابع «ولایت فقیه» با آزادی حق اجتهاد بنابر حدیث «الطرق الی الله بعدد الخلق» دانسته دومین را در اختیار «اهل حلّ و عقد» می‌دانستند که بر طبق آیت «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَّبِعُونَ» (شوری: ۴۲، ۳۸) عمل کنند. سنّیان دوران پس از مرگ پیامبر (ص) را دوران فترت می‌نامند و زمین را از حجت خالی می‌دانند. ایشان بر طبق آیت «أَطِيعُوا اللَّهَ... وَ أُولَى الْأَمْرِ» فرمانبرداری مردم را از فرمانروا، چه نیکوکار باشد و چه بزهکار، واجب می‌دانند. ایشان فرقی نیز میان «حق‌الله» و «حق‌الناس» نمی‌گذارند.

۱. گنوسیه‌های مسلمان که خداوند را وجود مطلق نامند ممکنات را سایه و ظل او شمرند. ن. ک کشف اصطلاحات الفنون ص ۹۳۱، دستورالعلماء ج ۲ ص ۲۸۶ - ۲۸۷، لغتنامه‌ی دهخدا (حرف ظ، ص ۱۶ نقل از اصطلاحات صوفیه).

عین‌القضات از نظر سیاسی سنی می‌باشد پس اطاعت از خلیفگان و اولوالامر را واجب می‌داند ولی از نظر ایدئولوژی گنوسیست است و در کنار قدرت مادی برای ابوبکر اشراق قایل شده است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۸۵) و در حقیقت او را یک «امام گنوسیست» نه یک «خلیفه‌ی سنی» می‌داند (ذریعه ۲۷:۲۴ حاشیه). او برای اولیا نیز قدرتی معنوی قایل است. «ولی، شیخ، پیر = صاحب دل». در نظر عین‌القضات (هر چند ساترالیسم رئیس مدینه‌ی فاضله‌ی شیعه را ندارند) از نوعی ارتباط با خدا برخوردار می‌باشند. او حدیثی آورده که در هر عصر چهل «ولی» زیر نظر هفت «ولی» و همه در زیر ولایت یک شخص می‌زیند (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۷۰).

۳

اختلاف سوم عدل و اختیار

سومین جای اختلاف دید، میان گنوسیستهای مسلمان و سنیان در این مسئله است که:

- ۱ - آیا صفت عدل برای خداوند جزو اصول دین است یا نه؟
- ۲ - آیا کارهای انسان را خود به اختیار خود انجام می‌دهد، یا خداوند آنها را به دست او پدید می‌آورد؟

چون دو بحث «عدل و ظلم» و «جبر و اختیار» در حقیقت دو رویه‌ی یک مسئله است گاهی آنها را زیر عنوان «عدل و اختیار» بیان می‌کردند. در قرنهای نخستین بیشتر گنوسیستها، آدمی را «مختار» می‌دانستند و خداوند را «عادل» و بیشتر سنیان آدمی را مجبور می‌دانستند و صفت عدل را نیز جزو اصول دین اسلام نمی‌شمردند. لیکن هر یک از دو طرف، پرسش را طوری طرح می‌کردند که به سادگی محکوم نشوند بلکه طرف خود را در بن بست نهند، گنوسیست می‌پرسید: خدا عادل است یا ظالم؟ و سنی سؤال را چنین طرح می‌نمود: آیا خدا مجبور است و انسان مختار، یا به عکس؟ زیرا هر یک از دو جبهه می‌خواست با استفاده از ظاهر الفاظ و تکیه بر سیاست روز دولت پیروز شود و در حقیقت تنها به قاضی می‌رفت. سنی که بر آیات جبرنما و فعال مایشاء بودن خداوند تکیه

می‌کرد درباره‌ی سؤال دوم می‌گفت: خداوند اجل (والا تر) از «عدل» و «ظلم» است، هر چه خدا کند «عدل» است، «حسن نیکو» است، هر چه خدا نهی کند «ظلم و قبیح = بد» است، تعیین حسن و قبیح به حکم شرع است و عقل آدمی حق مداخله در آن را ندارد. گنوسیست مسلمان بر «قانون صدور» که در پایین خواهد آمد تکیه می‌نمود ولی می‌افزود که: «از یزدان جز نیک نیاید» به معنی ناتوانی خداوند از کردار بد نیست، بلکه ذات پاک خداوند از ظلم و ستم مبرا است. او نیز دیدگاه خود را به آیه‌های اختیارنمای قرآن کریم مستند می‌نمود. تکیه‌ی دو جبهه‌ی سنیان و گنوسیست‌ها بر آیات جبری و اختیاری قرآن کریم موجب آن شد که یحیی بن سعید حلّی (۶۰۱-۶۸۹هـ) کتابی به نام «الفحص والبيان عن اسرار القرآن» نگاشت و در آن نشان داد که آیات اختیار «محکّمات» و ۷۰ شماره‌ی بیش از آیات جبر نمایند است که از «متشابهات» هستند (ذریعة ۱۶: ۱۲۴). من در اینجا درباره‌ی «عدل» و در فصل بعد درباره‌ی «جبر و اختیار» گفتگو خواهم کرد:

۳-۱. دو قاعده‌ی ناشی از اصل عدالت

بر اصل «عدالت» که در نظر گنوسیست‌های مسلمان در اصول پنجگانه‌ی دین جای دوم پس از «توحید» را دارد، دو اصل زیرین استوار می‌گردد: اولاً: فرمان دادن به کار ناشدنی، یا به آدم ناتوان، یا به کاری ناشایست (قاعده‌ی تکلیف به مالا یطاق) ظلم و ناشایست است و از خدا نیاید. ثانیاً: بر خدا واجب است که رئیس «مدینه‌ی فاضله» را هنگام القای دستور، مشمول فره‌ی ایزدی قرار دهد و از خطا «معصوم» بدارد (قاعده‌ی لطف) تا جامعه به تباهی نگراید. عین‌القضات درباره‌ی عصمت رئیس مدینه‌ی فاضله دچار تناقض همیشگی خودش می‌باشد. او که ابوبکر را دارای اشراق - یعنی فره‌ی ایزدی - می‌داند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۴۸۵) و جزء الهی در محمد (ص) قایل است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۳۵۸) در اینجا از ترس سلجوقیان سنی حاکم یک باره منکر عصمت پیامبر (ص) می‌شود (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۷۴) ((ن.ک: بند ۳-۶: هرم جامعه و معصوم در رأس آن)).

۴

اختلاف چهارم قانون صدور (از یکی جز یکی نیاید)^۱

سَنَیَان سلفی قانون صدور را کفر می‌شمردند و گنوسیستهای مسلمان آن را تکیه‌گاه اصل عدل (اختلاف سوم) گرفته پذیرفتند. این قاعده با تعبیر سهروردی (۵۴۹- ۵۸۷) «لایصدر من الواحد إلا واحد = از یکی جز یکی نیاید» در مقالت دوم حکمت اشراق چ کربن ص ۱۲۵ و شرح قطب شیرازی بر آن کتاب چ سنگی ص ۳۱۴ گزارش شده است.

۲-۱- قانون صدور در اسلام

این مسأله‌ی فلسفی در سده‌ی سوم هجری از اسکندریه و دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا، حران وارد محیط اسلامی بغداد شد و، به گفته‌ی یعقوبی شیعی (م ۲۸۴هـ)، و خیاط معتزلی (سده‌ی سوم) و بغدادی سَنَی (م ۴۲۹) و ابن جوزی (م ۵۹۷)، این قاعده تا سده‌ی سوم مورد استناد مانویان در اثبات دوآلیزم بوده است (ترجمه‌ی تاریخ یعقوبی، ج ۱ ص ۱۹۶: ۲، انقصار، چ بیروت، ۱۹۵۷، ص ۳۰، الفرق بین الفرق، باب ۳، فصل ۳، چ مصر، ۱۹۴۸، ص ۷۹ و چ بیروت ۱۹۷۷، ص ۱۲۰-۱۲۱، تلخیص ابلیس، چ محمد منیر، مصر ۱۳۴۷، ص ۴۴-۴۵). پس مدتی «قاعده‌ی صدور» مورد نفرت و کینه‌ی سَنَیَان می‌بود، تا آنکه ترکیب شده‌ی آن در سیستم «عقول عشره‌ی» فارابی در بغداد به رسمیت شناخته شد و با تکامل یافتن ثنویت ایرانی از راه «زروانی» به سوی «توحید اشراقی» و نفی شدن توحید عددی در برخی خطبه‌های نهج‌البلاغه نخستین خطبه و دعا‌های صحیفه‌ی سجّادیه کم‌کم از خطر ثنوی بودن «قاعده‌ی صدور» کاسته شد، تا آنکه گه‌گاه برای نفی شرّ و ظلم از خدا نیز مورد استفاده قرار گرفت ولی مدّتها پذیرش معتزله این قانون را، به سختی مورد اعتراض سَنَیَان سلفی می‌بود (فرق بغدادی: ۱۱۹-۱۲۰).

۱. که در عربی با ترجمه از پهلوی یا سریانی به عبارت: «لایصدر من الواحد الا الواحد» بیان شده است.

ن. ک ذریعه ج ۲۵ ص ۵-۸.

سپس ابن سینا و پیروانش، از بهمنیار، تا خواجه نصیر طوسی، در سده‌ی هفتم، و ملاصدرا، در قرن یازدهم، هر یک رساله‌ای در دفاع از این قاعده بر ضد سنیانی که مخالف آن بودند نگاشتند. (ن.ک: ذریعه ۱۵ ص ۳۱ و ج ۱۶ ص ۸۷ و ۸۹، ج ۱۷ ص ۳۷۰، ج ۲۲ ص ۱۷۷ ش ۶۵۷۲ و ۲۵ ص ۵-۷، و مقاله‌ی منزوی در کنگره‌ی تحقیقات ایرانی در دانشگاه ملی، تهران، ۱۳۵۵ خ، ج در مجموعه‌ی سخنرانیها، ج ۳، ص ۳۷۵-۳۶۵). عین‌القضات درباره‌ی «قانون صدور» مانند بسیاری مسائل دیگر دوگونه نظر دارد، فشار خلیفگان بغداد بر گنوسیسم اسلامی در دوران سلجوقیان تا آنجا سخت بود که در بزرگانی چون عین‌القضات گونه‌ای دوشخصیتی دیده می‌شود. قاضی در آثار عربی زبان خود، چون *زبدة الحقائق* که توری سانسور بغداد آنها را زودتر شکار می‌کرد، خشن‌تر است و سنی‌نمایی بیشتر می‌کند. او در آنجا می‌گوید: پذیرفتن اینکه «از یکی جز یکی نیاید» کفر صریح است! (*زبدة الحقائق*، ج عقیف عسیران، ۱۳۴۱ خ، ص ۴۴-۴۵) ولی در نامه‌ها، که به فارسی نگاشته و سانسور بغداد بر آن اثری کمتر داشت، کمی ملایم‌تر آمده، دو اثر متضاد خدا را، به یک معنی برمی‌گرداند سپس آن را به خداوند یگانه نسبت می‌دهد: همچنانکه خورشید، جامه‌ی گازر سپید و رویش سیاه کند و این کار، یکی بیش نباشد، خداوند نیز، هم راهنمایی‌کننده (هادی:) و هم گمراه‌کننده (مضل) است و هر دو یک کار است که ارادات باشد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۷۹ - ۲۸۰ و ۲۹۳).

۴-۲- پیشنهادی قانون صدور در اسکندریه

چنانکه در باره‌ی افلوطین گذشت، اسکندریه از مراکز آمیزش اندیشه‌ی هندی - یونانی با اندیشه‌ی یهودی بوده است. گویا در آنجا بود که برای جمع میان قانون ثنوی صدور که مورد قبول ایشان واقع شده بود، با توحید عددی یهود، سیستم معروف زنجیره‌ی «عقول عشره = ده عقل» اختراع شد. ابن رشد می‌گوید: حلّ مشکل «صدور کثیر از واحد»، از راه وساطت عقلهای دهگانه، کار مشائیان یونان نبوده، بلکه از «فروریوس» صوری (۲۳۲ - ۳۰۴ م) صاحب ایساغوجی می‌باشد.^۱ نیز ابن رشد آرد:

۱. ابن رشد، *تهافت التهافت*، بند ۱۰۶ ص ۶۸.

«قاعده‌ی صدور تحت تأثیر پیروان «خیر و شر» ساخته شده است.^۱

شهرستانی^۲ نیز «قانون صدور» را ششمین مسئله و «عقلهای دهگانه» را هفتمین مسئله از شانزده مسئله شمرده است که بوعلی سینا آنها را از گفته‌ی «ثامسطیوس»^۳ نوافلاطونی به ارسطو منسوب داشته است، ولی ابن سینا هنگامی که در فصل دوم مقالات نهم الهیات شفا^۴ قانون صدور و «عقول عشره» را یاد کرده، نامی از ثامستیوس یا فروریوس نیاورده است.

۲-۳- نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی به ارسطو

چنانکه در عنوان «اشراق زیر پرده مشاء» گفته شد بسیاری از مسائل که فیلسوفان وابسته به دولت مسیحی روم شرقی، همچون ثامسطیوس م ۳۹۵ و سیمپلیکیوس کلیکیه^۵ به ارسطو نسبت می‌دادند، در واقع افلاطونی یا نوافلاطونی بود و انگیزه ایشان در این رفتار همان بود که فیلسوفان دوران عباسی (فارابی و ابن سینا) را بر این کار برمی‌انگیخت. شاید بتوان مسئله را چنین توضیح داد که: هر چند انکار مثل افلاطونی، که هیچ پایه‌ی فیزیکی نداشت، ناشی از رأیسم علمی ارسطو بود، لیکن همین دور شدن

۱. همان کتاب بند ۸۲ ص ۴۷.

۲. شهرستانی، ملل و نحل، ج در حاشیه‌ی ابن حزم، ۳۸-۴۵.

۳. ثامستیوس Thémistios، فیلسوف ادیب یونانی پسر اورئیوس زاده سالهای ۳۱۰ تا ۳۲۰ م در بافلاگونیا Paphlagonie م ۳۹۵ م در قسطنطنیه. او در سال ۳۴۷، دانشگاهی در آنجا به راه انداخت و در ۳۵۵ م به عضویت سنا درآمد. از آثار او یادداشت‌هایی در شرح آثار ارسطوست، کتابی نیز به نام بیست و پنج خطابه دارد (ملل و نحل شهرستانی ۸۵:۳، ترجمه ۳۵۹ م و صنوان الحکمه، ص ۲۵۹، فلفی ص ۱۰۷، ترجمه ۱۵۱).

۴. شفا ابن سینا، ج سنگی، ۱۳۰۳ هـ، ص ۵۳۱ (با صفحه‌شمار اصلاح شده خودم).

۵. Simplicios یکی از هفت فیلسوف است که در سالهای ۵۲۹-۵۳۳ م از بیزانس به ایران پناهنده شد که یاد وی پیش‌تر گذشت. دکتر صفاگوید: دور نیست اندیشه هماهنگ‌نمایی آراء افلاطون و ارسطو را در سالهای پناهندگی خود، به دانشمندان ایران رسانیده و پس از اسلام سبب تالیف کتاب «الجمع بین رایى الحکیمین» به وسیله‌ی فارابی شده باشد. لیکن با توضیحی که داده شد، هرگاه نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی افلاطونی به ارسطو، کسب مصونیت مذهبی و ارضای امپراتور بیزانس و خلیفه بغداد باشد، دیگر نیازی به انتقال از سیمپلیکیوس به فارابی باقی نمی‌ماند.

ارسطو از متافیزیکسم او را از پان‌ته‌ئیسیم هند و اروپایی دور و به ماده‌گرایی مذهبی در توحید عددی آرامی که برای تقویت سائترالیسم دولتها مناسب‌تر بود، نزدیک نمود، تا آنجا که در قرنهای بعد، پیروان توحید عددی آرامی را که دچار ماده‌گرایی مذهبی بودند، به ارسطو خوشبین کرد.

شاید به همین سبب باشد که مذهب رسمی دولت مسیحی بیزانس روم شرقی (قرن ۴م) و مذهب رسمی دولت خلفای سنی بغداد (قرن ۱۰م)، هر دو ارسطو را مردی الهی و افلاطون را که قایل به ارباب انواع مثل بود، مشرک می‌شناختند. و در برابر آن گنوسیستهای ایسران در هر دو دوران، افلاطون را فیلسوف الهی و موحد حقیقی می‌شناختند و پیروان ارسطو را قشری و متکلم و مشائی می‌نامیدند، زیرا روش مشائی پیروان ارسطو می‌توانست به توحید عددی که پناهگاه فنانیسیم همه‌ی اقوام و ملل بود رنگ علمی بدهد.

از دیدگاه دولتیان روم شرقی (بیزانس) همه‌ی گنوسیستها و نوافلاطونیان به ویژه پس از بازگشت فیلسوفان پناهنده از ایران به بیزانس، خرابکار، قانون‌شکن بی‌دین و مزدوران ایران به شمار می‌رفتند، و پیروان مشاء ارسطو متدین و متلائم با مذهب مسیح شناخته می‌شدند.

در دوران خلیفگان بغداد نیز اشرقیان گنوسیست مسلمان، ملحد و رافضی و قرمطی و زندیق خوانده شده، پیروان مشائی ارسطو با علم کلام سنی التیام بیشتر می‌داشتند.

و از این روگاهی گنوسیستها اندیشه‌های نوافلاطونی و ایرانی خود را برای کسب وجهه و مصوئیت مذهبی به ارسطو نسبت می‌دادند (ن.ک عنوان فلسفه‌ی اشراق زیر عنوان مشاء بند ۵۴ و عنوان «دلیل ترکیب» بند ۸ در همین بخش).

۵

اختلاف پنجم جبر و اختیار

چنانکه در بند ۱ بخش دوم گذشت، خدا از دیدگاه توحید عددی پدیدآورنده‌ی

نیک و بد هر دو است، او فعال مایشاء است، انسان در برابر او ناتوان و مجبور است، خوب آن است که او بخواهد، بد آن است که او نخواسته باشد.

۵-۱- اختیار از دیدگاه ثنوی

دو جهان متافیزیک «روشنی = نور سفید و تاریکی = نور سیاه» ازلی و ابدی در برابر هم هستند. جهان روشنائی زنجیره‌ای از علتها و معلولهای جبری نیکیهاست و جهان تاریکی زنجیره‌ای از علل و معلولات جبری بدیها می‌باشد. از تصادم غیرارادی آن دو جهان، جهان ماکه سنتز مادی آن دو بوده، پدید آمده است. آدمی که تکامل یافته‌ترین اجزای این جهان مادی است، به سبب مساوی بودن اجزای خیر و شر در او، توانایی و اختیار دارد که به هر کدام از دو زنجیره‌ی نیکی یا بدی که بخواهد بگراید.

پس در ثنویت خدایان مجبور و انسان آزاد است، به عکس توحید عددی که خدا را مختار و انسان را مجبور می‌شناسد. این اندیشه‌ی ثنوی که پس از اسلام «تعجیز» خوانده می‌شود نزد نظام (م ۲۳۱) چنین دیده می‌شود: روح به خود زنده بود و کارهایش جبری بود، پس چون اسیر تن شد از راه بدن اختیار و آزادی یافت (اشعری، مقالات، ۲۷:۲). راوندی و نظام هر دو گویند: آدمی را دو روح هست، یکی خدایی و دیگر شیطانی و همین تضاد موجب آزادی اوست (همانجا ۲:۱۰). از این رو سنیان سلفی گنوسیست‌ها را «اهل تعجیز» می‌خواندند و نوبختی (شیعی سنی‌زده) کتابی در ردّ برایشان دارد (ذریعه ۱۰: ۱۸۷ از نجاشی ۴۷، قهپایی ج ۲ ص ۱۵۸) و چون در آن روزگار دولتها قدرت خود را ناشی از قدرت خدا می‌شمردند دولتهای ساسانی و پس از آنان دولت خلیفگان اموی و عباسی عقیدت جبر و جبری مذهبان را تقویت می‌کردند.

۵-۲- ادامه‌ی تکامل توحید اشرافی در دو سده‌ی آغازین

چنانکه در بند سوم بخش دوم گفتیم، انتقال از عقیدت دوآلیم به توحید اشرافی در ایران اندک اندک از سده‌ی سوم میلادی آغاز شد. در کنفرانس آذر قَرَنَغ پیروزر در کاربان لارستان در دوره‌ی شاپور اول (۲۴۱-۲۷۲ م) ثنویت و آزادی بشر محکوم گردید و دادگاه «کرتیر» مانی را برای باور به «ثنویت منحرف» به مرگ محکوم نمود.

سپس انجمن آذرباد مارسپندان به دست شاپور ذوالاکتاف (۳۱۰-۳۷۹) اوستا را به صورت ۲۱ نسکی با گرایشهای توحیدی درآورد. دولت ساسانی نیز برای تقویت سانسرایلیزم خود تا روزی که واژگون شد این گرایش را تقویت می‌کرد.

پس از آمدن عربها و از میان رفتن فشار دولت ساسانی از روی ثنویان مانوی و مزدکی، دواکیزم دوباره زنده شد. از سده‌ی دوم هجری به بعد پیشوایان ثنوی که عربی آموخته و با سوادتر از حکام عرب بودند، مدتها میان خلیفگان و موالی ایرانی که اسلام را به صورت توحید اشراقی پذیرفته، پیرو خاندان پیامبر(ص) بودند، کشاکش ایده‌نولوژیک فراهم می‌نمودند. این موالی گنوسیست مسلمان مدتها همچون حلقه‌ی ارتباط میان توحید عددی خلفا و ثنویت مانویان به مبادله‌ی اندیشه‌های علمی کمک می‌کردند. ایشان در شورشهای خاندان پیامبر علیه خلیفگان عرب شرکت کرده شیعیان راوندی را به سلاح ایده‌نولوژیک گنوسیسم اسلامی مجهز می‌نمودند و اثری چشم‌گیر در برانداختن امویان و آوردن عباسیان داشتند.

این کوششها همچنان ادامه یافت تا مأمون خود را ناگزیر دید با کمک سرانیان عرب شده، دست به ترجمه‌ی فلسفه‌ی مشائی یونان بزند و این فلسفه‌ی چارچوب‌دار را در برابر مشرب گنوسیسم آزاد که سلاح ایدئولوژیک ایرانیان مانوی و همچنین موالی گنوسیست مسلمان شده، بر علیه خلیفگان می‌بود، بر پا سازد. مأمون با به حکومت کشیدن معتزلیان، میان گنوسیستها شکاف انداخت، گروهی از ایشان با کمک همان ترجمه‌ها، علم کلام را به صورت پشتیبان حدیث و سنت درآورده همچون شلاق به دست فقیهان درباری دادند، تا علیه گنوسیستهای مسلمان که گرد امامان شیعی بودند، به کار بردند. (ن.ک: عمادالدین ادریس. عیون الأخبار، ج بیروت، ۱۹۷۳ م، ج ۴، ص ۳۶۷ و مقدمه‌ی منزوی بر فهرست مجدوع، ج تهران، ۱۹۶۶ م).

از این به بعد بدبینی شدید گنوسیستها نسبت به فلسفه‌ی یونان که سلاح ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکمه و خلیفگان شده بود پدید آمد. این بدبینی در همه‌ی آثار عارفان و گنوسیستهای ما دیده می‌شود، تا در سده‌ی هفتم عطار را می‌بینیم که می‌گوید:

کاف کفر اینجا به حق معرفت دوست تر دارم ز فای فلسفت

او به عرفان سوگند خورده است که اتهام کفر را آسان‌تر می‌پذیرد تا پوشیدن ردای «فلسفت» که زنجیری برای بردگی مغزی بشر باشد.

۵-۳- نه جبر نه تفویض^۱

پیش از ثنویت به سوی توحید اشرافی در ایران پس از یورش عرب، سرعتی بیش از دوره‌ی ساسانی به خود گرفت، زیرا که عقیدت جبر ناشی از توحید عددی هم ایدئولوژی سامی فرمانروایان تازه می‌بود و هم کمکی آشکار به تمرکز قدرت در دست حکومت خلیفگان می‌نمود.

پس روز به روز از خواص وجودی جهان ظلمانی (به گفته‌ی عین‌القضات: نور سیاه) کاسته و بر تخصیص آن به خدای نور (نور سفید) افزوده می‌شد. و به همان اندازه از قدرت و اختیار بشر که لازمه‌ی ثنویت است کاسته و به جبر و تسلیم کشانده می‌شد، پس از شکل گرفتن و تثبیت «توحید اشرافی» و یکی شدن «جابر و مجبور» اصلی پدید آمد به صورت «نه جبر و نه تفویض بلکه راهی میان آن دو» که بر جای اصل ثنوی «اختیار بشر» بنشست و پذیرفته گشت و حدیثهایی از امامان شیعه در تأیید آن صادر گردید که در «کافی» ۱: ۳۵۹-۳۶۰ نقل شده است. ولی اصل «نه جبر و نه تفویض» سخت از طرف سنیان جبری و قدرت خلیفگان که خواهان تسلیم بودند طرد می‌شد و گنوسیستهای سنی زده نیز به جبر می‌گراییدند، و شاید از همین رو قاضی نیز به جای آن کلمه واژه‌ی «تهمت اختیار» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۰ و ج ۲، بند ۶۰۰) و گاهی: انسان مسخر به اختیار (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۶۱ و نامه‌ی خطی) به کار می‌برد که نوعی پذیرش جبر و نفی اختیار را می‌رساند، ولی او در بند ۱۱، قدرت و اراده‌ی آدمی را به روشنی نشان داده است. و این سخن سیدحیدر آملی را در جامع‌الاسرار تأیید می‌کند که: «جبر صوفی، به اختیار ثنوی

۱. تفویض در اصطلاح علم کلام اسلامی دو معنی نزدیک به هم داشته است

الف: تفویض به معنی اختیار انسان است در برابر نظریه‌ی مجبور بودن او (ن. ک بند ۱ بخش ۲)

ب: تفویض یعنی اداره‌ی تکوینی و تشریعی جهان را خدا به امام و پیشوای مدینه‌ی فاضله تفویض کرده است. این نظریه‌ی شاه‌خدایی ساسانی است که پس از اسلام نزد برخی از خلایق دیده می‌شود. در اینجا از کلمه‌ی «تفویض» معنی اول خواسته شده است.

(و شاید به جبر علمی امروزین) نزدیک تر است تا به جبر مذهبی سنیان (طبقات اعلام شیعه: قرن هشتم الحقایق الراهنة، ص ۶۸-۶۹). زیرا که در جبر صوفی، جابر و مجبور یکی هستند، نه دو تا جبرکننده چیزی در برابر مجبور شونده نیست بلکه در درون اوست (من عرف نفسه عرف ربه).

۶

اختلاف ششم: انسان چیست؟

تن است یا روان؟

اگر آدمی به چشم است و زبان و گوش و بینی چه میان نقش دیوار و میان آدمیت؟ این پاسخی است که سعدی سنی گنوسیست زده، در سده‌ی هفتم ه / چهاردهم م، به پرسشی داد، که هزار سال پیش از او طرح شده بود؛ آیا مردمی به تن اوست، یا به روان او؟ چنانکه دیدیم بزرگترین فرآورده‌ی دو کنفرانس آذر فرنیغ و آذرباد، گرایش از ثنویت هند و ایرانی به توحید اشراقی هند و ایرانی بود. از این تاریخ به بعد ثنویت زردشتی که دین رسمی ایران بود انسان را مرکب از روان (جزء الهی موجودی ازلی وابدی) + تن (جزء اهریمنی اعتباری در حال تغییر) می دانست.

۶-۱- نظر مردم ساده:

پس از آمدن عرب، سنیان آدمی را مخلوقی مرکب از تن و روان می دانستند که هر دو پدید آمده، و هر دو نابود خواهند شد، و هر دو در رستخیز دوباره باز خواهند گشت. ایشان تن را جزء اصلی آدمی می شمردند، که کیفر و پاداش رستخیز از آن او خواهد بود. در میان گنوسیستهای ایرانی، پس از مسلمان شدن و آمیزش با عربها، عقاید گوناگون پدید آمد که برخی از آنها را در بالا دیدیم؛ برخی مانند مانویان آدمی را دارای دو روان می دانستند، یکی رحمانی به نام «دل» و دیگری شیطانی به نام «نفس»؛ و برخی اشراقی تر شده آدمی را مرکب از یک روان که جزء الهی است و تن مادی که امری اعتباری است می دانستند.

عین‌القضات که تا سن سی سالگی یک گنوسیست معتدل سنی زده‌ی پیرو غزالی

و بنابراین ضد ابن سینا می‌بود در دهه‌ی سوم عمر خود به آیین گنوسیسم تند اسماعیلی ابن سینا گرایش یافت. او در پاسخ به پرسش بالا مانند ابن سینا در فصل چهارم «اضحویه ع ۹۴-۹۷ ترجمه ۵۸-۵۳» حقیقت آدمی را دل = روان او می‌داند و تن را بی‌ارزش و فانی می‌شمرد: «چون لفظ انسان اطلاق کنند قومی از عوام پندارند که مفهوم از این، جز قالب نیست، اما اهل حقیقت دانند که مقصود از این خطاب و اطلاق جز جان و حقیقت مرد نباشد.» (تمهیدات، چ عسیران، ص ۱۵۸).

۶-۲- انسان خدایی

پان‌ته‌ئسم عین‌القضات جهان را به دو بخش تقسیم می‌نماید: بخش نورانی خیر، بخش ظلمانی شر. جدایی عین‌القضات از مانویان بدین است که مانویان بخش ظلمانی را نیز مانند بخش نورانی موجود می‌شمردند و عین‌القضات، مانند همه‌ی پیروان توحید اشراقی پس از کنفرانس آذرباد ماراسپندان، ظلمت و تاریکی را «عدمی» می‌شمرد. از نظر اخلاقی در دیدگاه عین‌القضات تقویتِ دل که جزء الهی است از راه آموزش و ارتیاض و نفس‌گشی ممکن و شایسته است، و سالک را به مدارج عالی انسان کامل (نبی، ولی، قطب) و بالاخره به جایی می‌رساند که می‌تواند بگوید: «أنا الحق» و این درباره‌ی هر «رئیس مدینه‌ی فاضله» درست است و «علی‌اللیهان» نیز چیزی جز این برای او نگفته‌اند که عین‌القضات درباره‌ی محمد(ص) گفته است: [هر که در این حال او را (پیامبر را در حال قوس صعود) بشر داند کافر است] (نامه‌ها: ج ۲، بند ۹۶ و ۳۵۸). گنوسیست‌ها گذر از این راه صعودی را «سر ربوئیت» نامیده‌اند. سهل شومتری (۲۰۰ - ۲۸۳) گفته است |الربوئیه سرّ لو ظَهر لبطلت النبوة... = خدائیت را معنایی هست که هرگاه آشکار شود نبوت بی‌معنی شود| (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۹۱) یعنی اگر صعود گنوسیستی درست باشد، دیگر جایی برای نبوت اسرائیلی باقی نمی‌ماند. این جمله را غزالی در «احیاء العلوم، ترجمه ۲۸۴:۱» و ابن عربی در «فتوحات: ۲: ۴۷۹ و ۵۵۱» نیز آورده‌اند. درباره‌ی انسان خدائی حدیثی نیز در «مصباح الشریعه» هست که: «العبودية جوهرة کنها الربوئیه» صدرالدین قمی (۱۱۰۰ - ۱۱۶۵) شرحی بر آن دارد (ذریعه ۱۳ ص ۲۰۲ ش ۷۰۸، طبقات).

۶-۳- حلول و اتحاد نزد عین‌القضات

دوست شادروانم آقای عقیف عسیران^۱، شاید زیر تأثیر مسیحیت، مسئله‌ی پانته‌ئسم عین‌القضات را به نادرست تفسیر کرده است. او می‌گوید: مقصود عین‌القضات، فنای وجودی و اضمحلال انسانیت عارف نیست بلکه مقصود استیلای الوهیت بر انسانیت است (مقدمه‌ی شکوی‌الغریب، ص ۲۶: ۱۱) در صورتی که قاضی می‌گوید: «یک ساعت صحبت حلولی که صوفی باشد دریاب تا بدانی که حلولی کیست. مگر آن از اینجا گفت که: الصوفی هو الله!» (تمهیدات: ۳۰۰: ۱-۲) قاضی مانند عطار و حلاج و بایزید و دیگر گنوسیستهای تند، اتحادی است نه حلولی. او دوئیت قایل نیست تا مانند مسیحیان به حلول چیزی در چیز دیگر معتقد شود. در اینجا آقای عسیران پرسیده است آیا تئوری حلول با اسلام منافات دارد؟ (مقدمه‌ی شکوی‌الغریب: ص ۲۸) چون پرسش را من از زبان او بسیار شنیده‌ام باید پاسخی را که به خود آن شادروان می‌داده‌ام بازگو کنم: مسلمان سنی سلفی تا وهابی آن را مخالف اسلام می‌داند، ولی مسلمان گنوسیست گذشته از حلول مسیحی، قول به اتحاد را نیز منافی اسلام نمی‌داند بلکه آن را عین اسلام حقیقی می‌شمرد.

قاضی اندیشه‌ی گنوسیستی اتحاد را در قرآن نیز نشان می‌دهد: «وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ» (توبه، ۹: ۶۲) که نگفت: اُنْ يَرْضَوْهُمَا (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۹۲)، وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (أنفال ۸: ۱۷) تو نبودى که تیر انداختی، او خدا بود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۵۹) «جوانمردا گواه از قرآن... مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نساء ۴: ۸۰) هیچ فرقی هست میان «من را آنی فقد رای الحق» = هر کس مرا دید، خدا را دیده است» و «سبحانی!!» و «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ، إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ»؟ (نساء ۴۸: ۱۰) (نامه‌ها، ج ۱،

۱. عقیف عسیران همکار من در تصحیح دو جلد نامه‌های عین‌القضات، برادری بود مهربان که مرا در سالهای در بدری (۱۳۴۶ - ۱۳۵۵) در مدرسه‌ی بیت‌العنایة - بیروت جُذیده، در برابر شغل آموزگاری نگاه داشت، تا توانستم اضافه بر دو جلد نامه‌های عین‌القضات پنج جلد طبقات اعلام الشیعه‌ی مرحوم پدرم را نیز تصحیح و چاپ کنم و رساله‌ی دکترى خودم را نیز به عنوان «این کموت، فلسفته فی النبوة» در دانشگاه سنت جوزف بگذرانم من هیچگاه محبت‌های او را فراموش نمی‌کنم.

بند ۵۹۹). اندیشه‌ی اتحاد یکی از موارد اتهام قاضی بوده است که در دفاعنامه‌ی «شکوی الغریب» ص ۹-۱۰ نیز از آن دفاع کرده، آن را نظر غزالی نیز شمرده است. ولی همین عین‌القضات با این مشرب گنوسیستی تند، در جای دیگر از ترس سلجوقیان حاکم، سنی‌نمایی کرده؛ منکر عصمت پیامبر (ص) نیز می‌شود (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۷۴ و ۱۷۶).

۶-۴- دل و نفس

جاودانگی روان آدمی که جزء الاهی در انسان خوانده می‌شد یکی از اصول مشرب گنوسیستی هند و ایرانی پیش از اسلام بود که از راه دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا به غلات شیعه‌ی ایرانی در دو قرن آغازین اسلام، و از ایشان به صوفیان رسیده بود. اندیشه‌ی جاودانگی روان آدمی تا سده‌ی پنجم همیشه از طرف سنیان حاکم، کفر شیعی به شمار می‌آمد (هجویری: ۳۳۷). هشام بن حکم از یاران امام ششم شیعه، انسان را مرکب از تن و روان می‌شمرد که دومین آنها جزئی از «نور الانوار» است (اشعری، مقالات ۱: ۱۲۵، ۲: ۲۵) ابوالهذیل می‌گوید: یک انسان دارای یک «روح» و یک «نفس» است و زندگی غیر از این دو تا می‌باشد. آدمی هنگام خواب زنده است ولی نه «روح» دارد و نه «نفس» (اشعری، مقالات نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۹) هشام حکم می‌گوید: شیطان می‌تواند به «دل» (= جان و روح آدمی) نزدیک شود ولی به درون آن نتواند شد (همانجا ۱: ۱۲۶، نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۲۸) نظام و راوندی برای آدمی دو روان می‌شناسند: ۱- روح (جان و دل) رحمانی و خدایی ۲- روح شیطانی (نفس) و همین تضاد را سبب آزادی و اختیار انسان شمرند (همانجا ۲: ۱۰۲) و این همان دو روان نیکوکار و تبه‌کار نزد مانی می‌باشد. عین‌القضات گوید: «نفس کافر است (نامه‌ها: ج ۱، بند ۶۶۴، ج ۲، بند ۵۷۲) هر که دل ندارد آدمی نیست (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۷۷) دل هیچ‌گاه خطا نکند «صاحب‌دل» فره‌ی ایزدی دارد، معصوم است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۲۸). سلمی (م ۴۱۲) نیز در تفسیر سوره‌ی بقره آیت‌های ۲۸، ۵۴، ۷۳ به ثنویت و تضاد «دل» و «نفس» اشارت دارد (الحقائق فی التفسیر، نسخه‌ی تصحیح شده و آماده‌ی چاپ این ناچیز منزوی). اهل دل = مردم با

احساس و شعور و ذوق فوق‌العاده:

چو بشنوی سخن اهل دل مگر که خطاست سخن شناس نه‌ای جان من خطا اینجاست
کافر را جان (دل) نیست (نامه‌ها، ج ۲، بند ۹۶) نفس هیچ‌گاه هدایت‌پذیر نیست.
در اخلاق ثنویان کسی در صدد اصلاح نفس نیست بلکه می‌گویند؛ نفس را باید کشت تا
دل فراگیر شود.

۶-۵- دل و دماغ

پیش از دهه هفتم سده نوزدهم که مرکزیت مغز برای اندیشه ذهنی و فرماندهی
آن بر همه اعضای بدن آدمی ثابت نشده بود، مردم در هر دوره از دورانهای گذشته
عضوی همچون جگر، دل، دماغ را مرکز این فرماندهی می‌شمردند، گزارشی شیرین و
چشم‌گیر درباره آنها در کتاب «ساخت و کار ذهن» نگارش «کالین بلیک مور» ترجمه
فارسی دکتر محمدرضا باطنی دیده می‌شود. در سده ششم هجری عین‌القضات دماغ و
دل و عقل را سه درجه از روان آدمی شمرده گوید: دماغ ملکی و دل ملکوتی و عقل
جیروتی است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۶۱) دماغ، زبان، گوش همه اوعیه‌ی علم‌اند و دل خود
عالم است. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۹۸ و ۴۰۰) هفت اعضای آدمی در راه بهشت و دوزخ هر
دو هستند ولی دل تنها به بهشت می‌رساند. کافر را دل نبود. البته جرم دل سگ را نیز بود،
اما حقیقت دل، جز مؤمن را نبود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۶۰، ج ۲، بند ۹۶) او در (نامه‌ها، ج ۱،
بند ۱۶۰) پاکی دماغ و دل را در درجه‌ی سوم و چهارم طهارت نهاده است.

۷

اختلاف هفتم در کلام الله مجید از چند راه:

۷-۱- قدم و حدوث قرآن

عین‌القضات در همه جا، قرآن را «کلام قدیم» خوانده است.^۱ چنانکه در (بند ۱
بخش دوم) گذشت، پیش از آمدن اسلام نیز کشاکشی در میان یهودیان که تورات و قوانین

۱. نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۲ و ۱۳:۲۶۷ و ج ۲، بند ۱۲۴ و ۱۳۹ و ۱۸۶ و ۲۰۸ و ۲۶۵.

آن را ابدی و ازلی و غیرقابل تغییر و نسخ می‌شمردند، و ملت‌های هند و ایرانی که کتب آسمانی خود را الهام الهی و نگارش فیلسوفان و حکیمان و با تکامل جامعه قابل تغییر^۱ می‌دانستند، در جریان بود، پس از آمدن اسلام آن کشاکشها به قرآن نیز سرایت کرده گنوسیستهای مسلمان قرآن را حادث و سَنَیان آن را قدیم شمردند. پس از آنکه مأمون عباسی گروهی از گنوسیستها را به حکومت برکشید، ایشان دیدگاه خود را نظر اسلام معرفی کرده بر همه‌ی مسلمانان تحمیل کردند. (برای تفصیل بیشتر، ن.ک: مقاله‌ی منزوی، «قدم و حدوث کلام الله»، یکی از بحث‌های مشترک پیش و پس از اسلام در ایران. سخن‌رانی در هشتمین کنگره‌ی تحقیقات ایرانی در کرمان، ۱۳۵۶ خ، چ در مجموعه‌ی ۲۵ خطابه‌ی آن کنگره، ص ۳۰۰-۳۱۱).

پس از بیرون رانده شدن معتزله از حکومت به دست سَنَیان سلفی، به وسیله‌ی متوکل عباسی، واکنش سَنَیان چنان سخت ژرف بود که ایشان خطّ و کاغذ و جلد قرآن را نیز قدیم اعلام کرده، خشکه مقدسانی چون احمد حنبل را که در برابر باور تحمیلی مأمون به مخلوق بودن قرآن، مقاومت کرده بودند، جزو شهیدان به شمار آوردند. (درسهایی درباره‌ی اسلام، ص ۲۰۸، یادداشت‌های منزوی بر همان کتاب، ص ۲۷۴-۲۷۸).

ولی این باور زمخت سَنَی دیر نپاییده، به وسیله‌ی میانه‌روانی همچون ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴) تنها کلام نفسی (خیال ذهنی) برای خدا قدیم شناخته شد. البته نظر اصلاحی اشعری، ماتریدی نیز مدت یک قرن و نیم از طرف خلیفگان عرب و فقیهان دربارشان محکوم به الحاد و مجوسی‌گری و رفض بود، تا آنکه به وسیله‌ی خواجه نظام‌الملک طوسی م ۱۰۹۲/۴۸۵، مذهب میانه‌رو اشعری به رسمیت شناخته شده در دانشگاه‌های نظامیه‌ی نیشابور و سپس بغداد به تدریس نهاده شد. پس غزالی کتابهای خود را بر زمینه‌ی جمع میان ایدئولوژی گنوسیستی هند و ایرانی با تسَنّ سیاسی، یعنی پذیرش خلافت عرب، پایه نهاد؛ از مذهب اشعری را همچون پلی در میان تسَنّ آرامی و خردگرایی هند و ایرانی پذیرفت و استوار ساخت. غزالی با نگارشهای خود معجون

۱. این قابلیت تغییر و تکامل در مورد «حق الناس» است و غیر از مسئله‌ی «سقوط تکلیف» است که منحصر به «حق الله» بوده و در بند هفت خواهد آمد.

ساخت که از یک سو مشرب گنوسیستی هند و ایرانی را عرب پذیر کرده راه آن را به باختر سوریه و مصر باز کرد تا از اندلس نیز مردی مانند ابن عربی برآید. تأثیر غزالی در پیشبرد مشرب گنوسیسم، با همه‌ی دشمنی که با تشیع داشت، تا آنجاست که هنوز یک سده از مرگ غزالی نگذشته بود که یک خلیفه‌ی عباسی در زیرگنبد حضرت امیر(ع) در نجف خرقه‌ی تصوف پوشید (انوار ساطعه، ص ۹۴) و در شعری ابوبکر را غاصب می‌خواند (همانجا، ص ۵) به طوری که اگر یورش مغولها پیش نمی‌آمد محتمل بود کم‌کم خلافت عباسی به یک حکومت پادشاهی شیعی در خاورمیانه تبدیل شود (همان کتاب، ص ۸۸).

از سوی دیگر، غزالی تسنن خشک عربی را با نرمش گنوسیستی که بدان داد، ایرانی‌پذیر ساخت، کمکی بزرگ به محتسبان سلجوقی کرد، که مجبور بودند احکام خشن سنی بغداد را مو به مو در میان گنوسیستها ایرانی پیاده کنند. پس می‌توان گفت غزالی با این روش، عمر خلافت عرب را تا یک قرن و نیم بعد از آن تاریخ در ایران تمدید کرد و اگر غزالی نبود بغداد با خشونت پیشین به دست الموتیان سقوط می‌کرد.

عین‌القضات که خود را شاگرد مکتب غزالی می‌شمرد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۸۰) در مسأله‌ی حدود و قدم قرآن نیز به راه غزالی و اشعری رفته، چنانکه گفتم، همه جا قرآن را قدیم می‌خواند ولی مقصود او قدم قرآن ذهنی یا کلام نفسی است نه لفظ آن، او می‌گوید: «روح‌الأمین آن را بر دل تو (پیامبر) فرود آورد.» (سوره‌ی شعرا ۱۹۳:۲۶) لفظ حَمَال معنی نیست، لفظ عسل شیرینی ندارد... کاخذ وعاء علم است، عالم نیست (نامه‌ها: بندها) کلام را صورتی و حقیقی است، صورتش را در حق قدیم ثابت نتوان کرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۵۵) کلام او منقسم و متکثر نیست (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۶۲)

۷-۲- تأویل قرآن

عین‌القضات گرچه شیعی به شمار نیاید ولی او گنوسیست هست و ناگزیر از تأویل می‌باشد. وی می‌کوشد تا سنی‌نمایی کند و ظاهری‌گری نشان دهد، پس به باطنیان ناسزا می‌گوید، ولی خود هر جا نیاز باشد تأویل می‌کند. او از یک سو می‌گوید: «مشتی

احمقان غافل پندارند که قصه‌ی ذوالقرنین بظاهر نبود. ظواهر را دفع کنند و هو عندی کفرا» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۸۴) از سوی دیگر قرآن را به مجاز = متشابه و حقیقت = محکم و فصل الخطاب تقسیم می‌کند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۹).

عین‌القضات در شگفت مانده خودپرسی می‌کند: «چه معنی را است که در قرآن ذکر عوالم (هجده هزار عالم و آدم) نیست و ذکر آسمان و زمین هزار جفا؟ سپس مقایسه‌ای میان قرآن و کتاب‌گران (اوستا) می‌نماید (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۷۹ - ۱۸۰). چنانکه در ص ۱۲۲ گذشت، ابن سینا می‌گوید: «چون عرب عاریه و عبریان جلف درک متافیزیک نداشتند، پیامبران در کتب آسمانی با عبارتهای تشبیهی با ایشان سخن گفتند» قاضی نیز در توجیه آیات تشبیهی می‌گوید: «اینکه ابراهیم گفت و ائنی ذاهب اِلَی رَبِّی، مصطفی گفت: یَنْزِلُ اللَّهُ کُلَّ لَیْلَةٍ، (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۸۹) یا در پیش نااهلان و یا به صفت «لا ابالی» بوده است. قاضی در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۸۰-۶۸۱) چند آیت تنزیهی اشرافی و چند آیت تشبیهی عددی را برابر آورده، کسانی را که نفهمیده آنها را متناقض خوانده‌اند سرزنش می‌کند. قاضی به حروف مقطع سرسوره‌ها اهمیت فراوان داده‌گوید: «اگر نه این حروف مقطع یافتنی در قرآن، مرا هیچ ایمان نبودی به قرآن (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۸۱) نیز ن. ک: (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۷ و ۲۵۰ و ۴۹۴) و درباره‌ی نقطه‌ی بای بِسْمِ اللَّهِ ن. ک: نامه‌ها: ۱۶:۴۵۲ و ۴:۴۵۴ و ۲:۴۷۹ قاضی نه تنها قرآن را تأویل می‌کند، بلکه برخلاف آن همه ادعای ظاهری‌گری و سنی‌نمایی، او مانند غلات سه قرن آغازین اسلام، احوالات آخرت و قبر را که در قرآن و حدیث آمده است نیز مانند ابن سینا در «اضحویه» متافیزیک تفسیر می‌کند و برای این کار چنین استدلال می‌کند که: هرگاه گور ظاهر را باز کنی جز خاک و مرده چیزی نبینی (نامه‌ها: ج ۱، بند ۵۹۵). قاضی عرش و کرسی را نیز برخلاف سنّیان در نامه‌های ۱۰۱ و ۱۰۲ متافیزیک تفسیر کرده است. او احکام و شعارهای مذهبی را نیز مانند اسماعیلیان دارای ظاهر و باطن می‌شمرد: صورت نماز دیگر است و حقیقت نماز دیگر و همچنین، زکات، روزه، حج، جهاد، هجرت (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۷۵ و ۷۷۶) ظاهر و باطن این پنج رکن دین را در نامه‌ی ۸۰ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۵۲-۱۷۰) نیز روشن کرده است و بنابراین، خواب دانایان را به از شب زنده‌داری احمقان می‌داند

(نامه‌ها: ج ۱، بند ۸۰) او اهل فقه ظاهر را نیز برابر اهل فقه باطن می‌نهد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۸۵) تا جایی که ناچار یکسره اعتراف می‌کند که: «و این طرفی نقیض جز به تأویل راست نیاید.» (نامه‌ها: ج ۲، بند ۸۷).

قاضی در تأویل چنان دست و دل باز است که زمان‌های مقدس همانند شب قدر و عرفة را نیز سمبلیک دانسته گوید: قدر در شوال و رمضان بود و به روز بود و به شب بود (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۹۸) او به نیشخند از یوسف که از بزرگان اصحاب فتحه است نقل می‌کند که: در عشر اخیر رمضان نخفتم در طلب قدر و ندیدم، چون از سته‌ی شوال بیرون آمدم دیدم (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۰۰) هر روز قدر بود و هر ساعت عرفة و حج بود (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۰۱).

۷-۳- معنی برخی شعارها

سومین جای گفتگو درباره‌ی قرآن کریم در سده‌های آغازین در تفسیر برخی شعارها، چون تهلیل (=بر زبان آوردن لا اله الا الله) و تکبیر (=بر زبان آوردن الله اکبر) بوده است، گنوسیست‌ها در بیان معنی کلمه‌های «لا اله الا الله» و «الله اکبر» دچار دشواری‌هایی بودند، ایشان ظاهر این دو جمله را پذیرش توحید عددی تشبیهی گمان کرده اول را تنها به صورت «لا اله الا الله ولاشیء سوی الله» و دوم را تنها به صورت «الله اکبر کبیراً» درست می‌دانستند.

یکی از اعتراض‌ها که سنیان خشک‌تر از غزالی بر وی داشتند آن بود که وی کلمه‌ی «لا اله الا الله» را «توحید عوام» نامیده و توحید خواص را «لا هو الا هو» می‌داند. غزالی خود نیز در «مکاتیب» ص ۱۳-۲۳ از این دیدگاه خویش دفاع می‌نماید.

ابو عبد الرحمن سلمی (م ۴۱۲ / ۱۰۲۱ در تفسیر «الحقائق فی التفسیر»^۱ - بقره: ۲: ۲۵۵) می‌گوید: ابو الحسن نوری را گفتند: بگو: لا اله الا الله! گفت: من می‌گویم: الله!

۱. الحقائق فی التفسیر. از ابو عبد الرحمن محمد بن حسین سلمی نیشابوری (۳۲۵-۴۱۲) تفسیری گنوسیستی از قرآن مجید به زبان عربی نیشابور در قرن چهارم. انشای آن چنان است که گویی به فارسی نگاشته و سپس به عربی گردانیده شده است. نسخه دست‌نوشته‌ی نویسنده‌ی این سطور تا سوره‌ی نحل است که تا سوره‌ی عمران با پنج نسخه تطبیق شده و آماده‌ی چاپ است.

زیرا که او ضد ندارد تا آن را نفی کنم (سلمی این گفته را در تفسیر سوره‌ی فاتحه برای شبلی نیز آورده است). همین سلمی در تفسیر سوره‌ی عمران ۱۸:۳ نیز گوید ابن منصور (حلاج) از کسی پرسید: آیا در اذان شهادت می‌خوانی؟ گفت: آری! گفت: با زبان توحید، ملحد شده‌ای... به شبلی گفتند: چرا می‌گویی: الله! و نمی‌گویی: لا اله الا الله؟ وی در پاسخ این شعر را بسرود:

شمس تغالب فقدھا بشبوتھا فاذا استحال الفقد ماذا يغلب

| = خورشید در تاریکی دیده می‌شود، پس اگر هیچ تاریک نباشد چگونه دیده شود؟ |

برای انتقاد گنوسیست‌ها از تکبیر و تهلیل. ن. ک: شطحات صوفیه، عبدالرحمان بدوی مصری، ج ۱۹۷۶ م، ص ۱۹۶/۱۱۵/۱۰۴/۴۴.

شاید نیز همین سبب باشد که برای «آیه‌الکرسی» تفسیرهای بسیار نگارش یافته است که هفده شماره از آنها در ذریعه ۴: ۳۲۹-۳۳۰ و ۳۴۴:۲۱ و پنج شماره به نام «تهلیلیه» در ذریعه ۴: ۳۱۵-۳۱۶ و نیز «حل شبهة علی کلمة التوحید» در سده‌ی دهم نگاشته شده است در (ذریعه ۷: ۶۹) دیده می‌شود.

از دیدگاه عین‌القضات مشکل شر و بدی‌های جهان و نخستین علت آنها، تنها با عینک «توحید اشراقی» حل شدنی است، نه با «توحید عددی». او می‌گوید: [ارادت خیر و شر در او یک نقطه بود. اما در حق سعید ابدی و شقی ابدی، خواه یک نقطه گیر و خواه دو نقطه... چون آفتاب روی گازر سیاه کرد و جامه‌ی او سپید، گازر را از آن چه سود که گوید: این نقطه که تسوید کرد همان بود که تیبیض کرد؟ کاشکی روی گازر سیاه نکردی و دو نقطه بود!...] (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۹۳) | شاید بتوان این چند سطر عین‌القضات را چنین بیان نمود که نیم دادگر بهتر از یک ستمگر است!

عین‌القضات (درباره‌ی تکبیر) در (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۸۳) گوید: «الله اکبر کسانی گویند که غیر از خدا موجودی در جهان بینند، پس گویند: خدا بزرگتر از آنها است. اشراقی باید بگوید: «الله اکبر کبیراً». چون وجود دیگر نیست تا خدا بزرگتر از آن باشد، خود بزرگ علی‌الاطلاق است.» (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۸۴). «ای عزیز تو که گویی: لا اله

إِلَّا اللَّهُ و هوا و دنیا و شیطان پرستی، نه دروغ گفته باشی، و دروغ حرام است؟... در نماز
 اِیَّاكَ نَعْبُد... و اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ، گرچه دروغ است، بیاید گفت، که نماز فرضی است
 که به عدم شرطی از آدمی برنخیزد. (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۳۱) «در لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ گفتن
 عصمت دم و مال است، اگر چه دروغ بود... واجب است.» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۰۰، ۱۰۱،
 ۲۳۳).

لیکن اگر این گونه بیان توحید اشراقی درست باشد اولاً: طرفدارانش را دوباره به
 تله‌ی جبر می‌اندازد، هر چند جبر توحید اشراقی با جبر توحید عددی فرق اساسی دارد.
 (ن.ک. ص ۲۰۱) ثانیاً: با این گونه توحید ناگزیر باید همه‌ی شرور و بدیهای جهان را انکار
 کرد و به وسیله‌ی بازی با الفاظ آنها را به صورت خیر بازگردانید، بند ۲۹۳ نامه‌ی جهان را
 به صورت یک «خیمه‌شب بازی الهی» یا صلح کلی نشان می‌دهد که حتی شیطان نیز در
 آن عاقبت به خیر خواهد شد، یا از آغاز خیر بوده که به لباس شر درآمد است!

بند ششم صلح کل الهی

باور توحید اشراقی در آن حد که منکر هرگونه شرّ بشود، چنانکه دیدیم، جهان را به صورت یک «خیمه شب بازی الهی بزرگ» نشان می‌دهد، که در مذهب زروانی، مانندش یافت می‌شود، و در دوران اسلام نیز به صورت دفاع از ابلیس^۱ درآمده است. خیام گوید:

گریندبه حشر جست و جو خواهد بود و آن یار عزیز تندخو خواهد بود
از خیر محض جز نکویی ناید خوش باش که عاقبت نکو خواهد بود
(نزهة الارواح شهرزوری. ترجمه‌ی مقصود علی تبریزی، تصحیح شادروان دانش‌پژوه ۳۹۶)

۱

تاریخچه‌ی دفاع از ابلیس در اسلام

دفاع از ابلیس را عین‌القضات به حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هـ) از موالی گنوسیست بصره که در صد کیلومتری جندی‌شاپور بوده است، نسبت داده گوید: «فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می‌دهد: إِنَّ نَورَ ابْلِیسَ مِنْ نَارِ الْعِزَّةِ (= نور ابلیس از آتش خداوند است) که گفت: مرا از آتش آفریدی. پس از این گفت: اگر نور خود برای مردم آشکار می‌کرد، چون خدایش می‌پرستیدند...» (تمهیدات، ص ۲۱۱: ۱-۴). عبدالقاهر

۱. جالب است که هر جا در نامه‌های عین‌القضات پای دفاع میان است به نام ابلیس دفاع شده نه به نام شیطان و او شیطان را سبب علم دروغ برای بشر می‌داند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۶).

بغدادی / ۴۲۹/۱۰۳۷ نیز به بشاربن برد، شاعر ایرانی عرب شده، کشته‌ی ۷۸۳/۱۶۷ نسبت می‌دهد که در ترجیح دادن آتش بر خاک، ابلیس را تأیید می‌نموده است (الفرق بین الفرق، چ افسست ۱۹۷۷ از روی چ ۱۹۱۰ م / ۱۳۲۸ هـ، ص ۳۹).

عطار در تذکرة الاولیاء، دفاع از ابلیس را به چند تن از عارفان بزرگ سده‌ی سوم و چهارم که در زیر می‌آورم، نسبت می‌دهد و نظر هر یک را در زندگینامه‌ی او می‌آورد:

۱- سهل پسر عبدالله شوشتری (۲۰۰-۲۸۳ هـ)؛ ۲- جنید بغدادی م ۲۹۷ هـ؛ ۳- ابو حنین نوری همروزگار حلاج و جنید؛ ۴- شبلی (۲۴۷-۳۳۴ هـ)؛ ۵- ابوبکر واسطی.

اشعری (۲۶۰-۳۲۴) نیز از ابو عیسی وراق آرد که هشام بن سالم می‌گفت: خدا «وَفَرَّةٌ^۱ = زلف سیاه» دارد که «نوری سیاه»^۲ می‌باشد (مقالات اشعری ۱: ۱۰۵ و فرق بغدادی: ۵۱ و ملل و نحل، شهرستانی ج ۲: ۲۲، ترجمه‌ی ترکه اصفهانی ص ۱۴۴ به نقل از هشام جوالیقی)^۳. شاید «بطیحیه» که بهشتیان و دوزخیان هر دو را سعادتمند می‌دانسته‌اند (مقالات اشعری ۲: ۱۴۹، ۱۹۹) نیز با این گروه معتقد به «خیمه شب‌بازی الهی» پیوندی داشته باشند. باری بطیحیه، پیروان ابواسماعیل بطیحی به «بطایح = مردابهای واسط عراق نسبت دارند که در (ابن خزم فصل ج ۲: ۱۱۲) معرفی شده‌اند. واژه «بطیحیه» در مقالات اشعری یاد شده به صورت نادرست با خای نقطه دار دیده می‌شود. «نور ظلمانی» در سده‌ی سوم نزد قرمطیان نیز معنی مبدأ شر داشته است. منصور حلاج (م ۳۰۹/۹۲۱) نیز گفته است «جوانمردی، کس را جز ابلیس و احمد راست نیامد».^۴ (طواسین، ص ۴۱ و نامه‌های عین‌القضات ۲: ۱۸۷ بند ۲۸۱).

۱. و فره، موی نا بناگوش رسیده است. عین‌القضات نیز در (نامه‌ها، بند ۴۲۱ و ۴۲۲ و ۱۱۸۴ و ۱۱۸۵) از شعر سیاه‌گفتگو می‌دارد. ولی چون این عبارت ترجمه از پهلوی به فارسی است می‌توان حدس زد که مترجمان عبارت «فره‌ی سیاه» را که اهریمنی و ضد «فره‌ی ایزدی» بوده به این صورت درآورده باشند.

۲. «نور ظلمانی» در سده‌ی سوم نزد قرمطیان نیز به معنی مبدأ شر بوده است. ن. ک: نور سیاه، ص ۲۲۴.

۳. هشام جوالیقی از اسیرشدگان خوررجان (شاید: قورج - معجم البلدان ۴: ۱۹۸) و از یاران برمکیان و امام موسی کاظم است (نجاشی - قهپائی ج ۶ ص ۲۳۴).

۴. متن: ما صحت الدعای (فی الفتوة) لاحد إلا ابلیس و أحمد. در طواسین متن عربی، ابلیس پیش از أحمد و در فارسی (شاید از ترس سنیان) به عکس آمده است.

مسئله‌ی ابلیس در تاریخ ما به دو صورت دیده می‌شود:

۱- از طرف سنیان جبری بر پایه‌ی توحید عددی یا پذیرش جهنم جاویدان برای شیطان مجبور و بیچاره.

۲- از طرف برخی گنوسیست‌ها که داستان‌هایی برای بیان تناقضات موجود در باور توحید عددی است که راه خَلْی جز توحید اشرافی ندارد، اینان همه‌ی جهانیان را عاقبت به خیر دانسته منکر جهنم خالد (ابدی) هستند و دستور سجده بر آدم را که خدا داده بود دستوری آزمایشی خوانند. و گویا کتاب «السجع النفیس فی محاوره دلام و ابلیس» که در ذریعه ۱۲: ۱۴۸، قرن ۱۰ ص ۱۰۵ یاد شده است از این دست باشد.

۱-۱- ابلیس از دیدگاه جبر سنی

بنا بر حدیث «الشَّقِیُّ شَقِیٌّ فِی بَطْنِ امِّهِ، وَالسَّعِیدُ سَعِیدٌ فِی بَطْنِ امِّهِ، مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَیْرًا اسْتَعْمَلَهُ عَلَى الْخَیْرَاتِ، وَ مَنْ أَرَادَ بِهِ شَرًّا اسْتَعْمَلَهُ عَلَى الشَّرُورِ = شقی در شکم مادر شقی است، سعید در شکم مادر سعید (خوشبخت) است. هر که را خدا رستگار خواهد، به کار نیکش وادارد، هر که را بدبخت خواهد به کار بدش وادارد که «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُونَ - ۶۸: ۴۴»، بنابراین باور، که عدالت از اصول دین نیست، ابلیس مخلوق خداوند و وسیله‌ای برای کشانیدن مردم به راه بد است که میباید گوید: «از روی ظاهر زلتی آمد از آدم و معصیتی از ابلیس. آدم را گفتند گندم مخور! بخورد، ابلیس را گفتند: سجده کن! نکرد. اما سرمایه‌ی رد و قبول، نه از کردار ایشان خاست، که از جریان قلم و قضای قَدَم خاست. قلم از نتایج مشیت قدم، در حق آدم به سعادت رفت، هم از نهاد وی مستمسکی پیدا آوردند، و جنایت وی به حکم عذر به وی حواله کردند، گفتند: فَتَنَسَى وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً (قرآن ۲۰: ۱۱۵) ابلیس را که قلم به حکم مشیت قدم به درد و طرد او رفت، هم از نهاد وی کمینگاهی بر ساختند و جنایت وی بدو حواله کردند، گفتند: أَبِیْ وَ أَشْتَكَبَرُ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِینَ (بقره ۲: ۳۴) قلاده‌ای از بهر لعنت بر ساختند و به حکم رد ازل برجید روزگار او بستند، تا هر جوهری که از بوته‌ی عمل وی برآمد در دست نقاد علم، نفایه آمد. عَمَلش نفایه آمد، عبادتش سبب لعنت گشته،

طاعتش داعیه‌ی راندن شده، از حقیقتِ کار او این عبارت برون داده که: الْحُكْمُ لَا يَكْأَبِدُو الْأَزْلَ لَا يَنْزَعُ» (کشف الأسرار ۸: ۳۷۳).

همو نیز گوید: «ابلیس مهجور را از آتش بیافرید و در سدره‌ی منتهی او را جای داد تو مقربان حضرت به طالب علمی بر وی فرستاد و صد هزار سال او را بر مقام خدمت بداشت، آنکه زَنَار لعنت بر میان او بست. آدم خاکی را از خاک تیره برکشید و ناکرده خدمت، تاج کرامت و اصطفای بر فرق وی نهاد. گفتند: این عز و منقبت آدم از کجا؟ و آن ذل و نومیدی ابلیس چرا؟ گفت: نَحْنُ قَسَمْنَا... (قرآن ۴۳: ۳۲) بر قسمت ما چون و چرا نیست!» (مبیدی م ۵۳۰ - کشف الأسرار ۹: ۷۶ چ علی اصغر حکمت).

۱ - ۲ - ابلیس از دیدگاه اشراقی

مدافعان گنوسیست ابلیس برای تبرئه‌ی او از سرپیچی در سجده بر آدم که دستور خدا بود (بقره ۲: ۳۴) آن را دستور آزمایشی (ابتلا) نامیده‌اند که دستور واقعی نباشد. ایشان از بایزید بسطامی (م ۸۷۳/۲۶۰) چنین آورده‌اند که: «از خدا خواستم تا در حرم، ابلیس را به من بنمود، از وی پرسیدم چرا امر حق را بداشتی؟ گفت: ای بایزید! آن امر ابتلا بود نه امر ارادت. گفتم: مخالفت با حق تو را بدین روز انداخته است! گفت: ساکت! مخالفت و موافقت در میان دو ضد و دو مثل تواند بود، خدا نه ضد دارد نه مثل! مگر هرگاه من موافقت کرده بودم، آن موافقت از من بود، که اکنون مخالفت را پای من می‌شماری؟ کسی را توان موافقت و مخالفت نیست! همه از اوست. من باز هم امید به رحمت او دارم! گفتم: ولی تقوا شرط رحمت اوست! گفت: ساکت! کسی شرط می‌نهد که از پایان کار آگاه نبود، از خدای آگاه شرط بی‌معنی است!» (کوتاه شده از کشف الأسرار مبیدی ۱: ۱۶۱).

أحمد غزالی نیز ادعای ملاقات با ابلیس را می‌داشته، داستان آن را سبط ابن جوزی در «مرآت الزمان، ص ۱۱۹» به نقل از سمعانی با ناسزاگویی آورده غزالی را کذاب خوانده است. احمد مجاهد نیز داستان را با نقل ابن مستوفی در «تاریخ اربل، برگ ۳» از ابن طاهر مقدسی قیسرانی ستجیده است. (مجموعه‌ی آثار فارسی غزالی، ص ۶۵).

از حسین منصور حلاج، کشته‌ی ۹۲۱/۳۰۹، نیز چنین آمده است:

«موسی با ابلیس در گردنهی کوه طور برخورد کرده پرسید: چه چیز تو را از سجده بر آدم بازداشت؟ ابلیس گفت: دعوی توحید که داشتم، مرا بازداشت، اگر سجده کردم می‌همانند تو بودمی. به تو یک بار گفتند: رویت را به کوه بگردان!^۱ و تو برگشتی! و هزار بار به من گفتند: سجده کن! و نکردم! تا کردار چون گفتارم باشد! موسی گفت: نافرمانی کردی! ابلیس گفت: آن دستور آزمایش بود نه فرمان! موسی گفت: به هر حال روی تو دگرگون شد، ابلیس: ای موسی آن تلبیس بود و این ابلیس است، قیافه را اثری نبود! معرفت باید درست باشد که هست! موسی: اکنون یاد او کنی؟ گفت: ای موسی یاد به یاد نیاید:

ذکره ذکرى و ذکرى ذکره هل يكون الذاکران إلا معاً؟

پرستش من اکنون پاک‌تر و شیرین‌تر و آشکارتر است، من در آن هنگام به سود خودم پرستش می‌کردم ولی امروز برای محض او او را می‌پرستم، از سود وزیان و داد و ستد او بیریده‌ام، او مرا پدید آورد، تنها کرد، سرگردان ساخت، دور کرد، تا با مخلصان نیامیزم. اگر تا ابد مرا به آتش بسوزاند برای کسی سجده نکنم و سر فرود نیاورم، برای وی ضد و فرزند نپذیرم دوستی من راستین است.» (طواسین: ۴۵-۴۹ و شرح شطحیات: چ هنری کربن تهران ۱۹۶۶ م. ص ۵۱۸-۵۱۹).

تحقیر ابلیس موسی را در این روایت حلاج، از ته‌نشین‌های اندیشه‌ای مانوی است.

کلینی محمد بن یعقوب م ۹۳۹/۳۲۸ در اصول کافی که یکی از چهار یا پنج کهن‌ترین کتاب اصل شیعه است حدیثی از امام صادق (ع) می‌آورد که: «أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَأْ وَ شَاءَ وَلَمْ يَأْمُرْ. أَمَرَ ابْلِيسُ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ (اصول کافی. چ آخوندی تهران، ج ۱، ص ۱۵۰) = خدا دستور سجده کردن داد ولی آن رانخواست.

احمد غزالی در مجالس^۲ از این برخورد موسی و ابلیس در گردنهی کوه طور با

۱. اُنْفَرُوا إِلَى الْخَبَلِ (اعراف ۱۴۳:۷) = به کوه بنگر!

۲. برگ ۱۱-۱۲، به نقل از مجموعه‌ی آثار فارسی احمد غزالی، تألیف آقای احمد مجاهد، ص ۵۵-۵۸.

اندکی دگرگونگی یاد کرده است. در آنجا در پاسخ چرا از سجده‌ی بر آدم خودداری کردی؟ می‌افزاید: نخواستم هفتصد هزار سال یکتاپرستی من آلوده شود! و در آنجا که: رویت را به کوه بگردان! و تو برگشتی، می‌افزاید: به خدا سوگند اگر بر نمی‌گشتی او را می‌دید! در روایت غزالی به جای «روی تو دگرگون شد» می‌گوید: پوشاک تو از ملک‌ی به شیطنت تبدیل شد. و نیز می‌افزاید: هر چه محبت خدا به دیگران فرونی یابد عشق من به خدا بیشتر می‌شود. ملاقات موسی و ابلیس در راه کوه طور و گفتگوی بالا در کتاب بحرالمحبة فی اسرار المودة، منسوب به احمد غزالی، چ بمبئی، ص ۳۷ نیز با نسبت آن به «وهب بن منبه» دیده می‌شود، که از ایرانی‌زادگان کنوسیست یمن (۱۱۴-۳۴ هـ) شمرده شده است.

داستان ملاقات موسی و ابلیس در طور سینا و گفتگوی بالا را عطار در «الهی‌نامه» ص ۱۱۱ و محمود کاشانی (م ۱۳۳۴/۷۳۵) «در مصباح الهدایة، ص ۳۹۰» نیز آورده‌اند. در این روایت ابلیس برای پاسخ تبدیل پوشاک ملک‌ی به شیطنت می‌گوید: ملکیت و شیطنت دو پوشاک عاریت هستند و تأثیری در شخصیت ندارند.

غزالی نیز می‌گفته است: هر کس توحید را از ابلیس نیاموزد زندیق است [=من لم يتعلم التوحید من ابلیس فهو زندیق] (ابن جوزی، المنتظم: ۲۶۰: ۹، مرآت الزمان: ۱۱۰؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه ۵۳: ۱).

جای یادآوری است که: زندیق معرب زندیک، صفت ذم بوده، معنی آن «به نادرست تأویل‌کننده‌ی متون مقدس» می‌باشد. این صفت در دوران ساسانی به کسی داده می‌شد که بخواهد با استناد به تفسیر کتاب مقدس کاری بر خلاف مذهب دولتی کند. شاید قدیمی‌ترین کس که بدین اتهام محاکمه و به سال ۲۷۲ م کشته شد مانی باشد. در سده‌ی سوم میلادی دولت ساسانی می‌خواست «جبرگرایی» را که لازمه‌اش تسلیم مردم به قدرت مرکزی است رواج دهد، پس با تشکیل کنفرانس «آذر فرتخ» پیروزرگر چنانکه در بند سوم همین بخش گذشت مذهب ثنوی بومی ایران که بشر را در برابر دو مبدأ خیر و شر آزاد می‌شمرد، تضعیف نمود، و به سوی نوعی توحید‌گراییش داد، که بشر را در برابر یک قدرت بی‌چون و چرا مجبور نشان می‌داد. پس دادگاه «کرنیر»

مانی را به نام ثنوی زندیق بکشت. حکمی که کرئیر برای اعدام مانی صادر کرد، بی‌شبهت به این حکم غزالی نبود، که در بالا یاد شده است. غزالی که خود ابلیس را یکی از هنرپیشگان «خیمه‌شب‌بازی جهانی» می‌داند، می‌گوید هر کس شیطان را سرپیچی کننده‌ی واقعی و سرکش در برابر خدا بداند مانند مانی ثنوی است، زیرا که غزالی نمی‌خواست مثل مبدی به جبر مثنی قابل شود.

احمد غزالی خود نیز ادعای ملاقات با ابلیس می‌داشت، سبط ابن جوزی در «مرآت الزمان، ص ۱۱۹» به نقل از سمعانی داستان آن را آورده، غزالی را کذاب خوانده است. احمد مجاهد نیز آن داستان را با همانندش که ابن مستوفی اربلی (وفات: ۶۳۷ هـ) در تاریخ اربیل، برگ ۳ آورده مقایسه نموده است. (مجموعه‌ی آثار فارسی احمد غزالی، چ تهران، ۱۳۵۸ خ. ص ۶۵).

مجدودبن آدم سنایی (۴۶۴-۵۲۵ هـ) که ستایش‌نامه‌ی او از درگزینی وزیر در بند ۳۷-۱ گذشت، از در زبان حال ابلیس غزل زیرین را سروده است که شاید کهن‌ترین دفاع‌نامه‌ی فارسی از ابلیس باشد.

سنایی گوید:

با او دلم به مهر و محبت یگانه بود	سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
بر درگهم، ز خیل فرشته سپاه بود	عرش مجید چاه مرا آشیانه بود
در راه من نهاده‌نهان، دام مکر خویش	آدم میان حلقه‌ی آن دام، دانه بود
می‌خواست تائشانه‌ی لعنت کند مرا	کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود
بودم معلّم ملکوت اندر آسمان	امید من به خلد برین جاودانه بود
هفتصد هزار سال به طاعت بپوده‌ام	وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
در لوح خوانده‌ام که یکی لعنتی شود	بودم گمان به هر کس و برخود گمان نه بود
آدم ز خاک بود و من از نور پاک او	گفتم یگانه من بوم و او یگانه بود
گویند سالکان که نکردی تو سجده‌ای	چون کردمی که با منش این در میانه بود
جانا بیا و تکیه به طاعات خود مکن	کاین بیت بهر بینش اهل زمانه بود
دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید	صد چشمه آن زمان زد و چشمم روانه بود

ای عاقلان عشق مرا هم گناه نیست ره یافتن به جانبشان بی‌رضا نه بود
(دیوان سنایی، چ مدرّس رضوی، ص ۸۷۱ به نقل از شفیع‌ی کدکنی در تصوف اسلامی،
ص ۱۸۵-۱۸۷).

این غزل در دیوان خاقانی شیروانی (م ۵۸۲ هـ) چ سجادی، ص ۶۱۶ به نام این
شاعر و با تخلص زیر آمده است:

خاقانیا تو تکیه به طاعات خود مکن کاین پسند بهر دانش اهل زمانه بود
عطار در «مصیبت نامه - ۲۴۲ - ۲۴۴» آزمایشی بودن دستور سجده بر آدم را با
داستان «صوفی و دختر پادشاه» تشبیه نموده است که: دختر شاه با یک صوفی به سفر
رفت، در میان راه باد پرده را پس زده، صوفی روی دختر را دیده، دل باخته سپس اظهار
عشق می‌نماید. دختر می‌گوید: تو از زیبایی خواهرم بی‌خبر هستی که از دنبال ما می‌آید؛
نگاه کن ببینی! همینکه صوفی بدان سو می‌نگرد، دختر می‌گوید: دورش کنید که عاشق
نیست، اگر عاشق بود، به دیگری نظر نمی‌کرد. در پایان عطار چنین نتیجه می‌گیرد:
قصه‌ی ابلیس و این قصه یکی است می‌ندانم تا کرا اینجا شکی است
مولوی نیز زبان حال ابلیس را چنین می‌سراید:

لطف سابق را نظاره می‌کنم	هر چه آن حادث دوپاره می‌کنم
چونکه در نطمش جز این بازی نبود	گفت: بازی کن! چه دانم درفزود
آن یکی بازی که بُد من باختم	خویشتن را در بلا انداختم
بعد از این هم می‌چشم لذات او	مات اویم، مات اویم، مات او

(دفتر دوم مثنوی، بیت ۲۶۴۴. چ نیکلسون. ص ۳۹۳، چ علاءالدوله ص ۱۶۲)

۱ - ۳ - عین‌القضات و ابلیس:

دیدگاه عین‌القضات درباره‌ی ابلیس، نیز همانند دید زروانیان دوران ساسانی
است که پیش‌تر دیدیم. ایشان در روند تکامل اندیشه، از ثنویت به سوی توحید، از
استقلال یزدان و اهرمن کاسته، هر دو را در یک بستر فراختر به نام «آهورامزدا» نهاده
مدعی شدند که دین اصلی زردشت یکتاپرستی بود، مانی بدعت دوبنی را آورده است.

عین‌القضات به جای یزدان و اهریمن، مصطفای (ع) و ابلیس رانهاده است. او در جایی که می‌خواهد مصطفای (ع) را در رأس هرم مدینه‌ی فاضله و ابلیس را در رأس هرم مدینه‌ی ضد آن قرار دهد، از حضرت پیامبر حدیثی چنین آورده است که گفت: اِنَّ اللّٰهَ تعالی خلق نوری من نور عزّته و خلق نور ابلیس من نار عزّته. گفت: نور من از عزّت خدا پیدا شد و نور ابلیس از نار عزّت او پیدا شد...» (تمهیدات، ج دانشگاه، عقیف عسیران بند ۳۵۱).

دفاعنامه‌ی عین‌القضات از ابلیس را من در اینجا برای آگاهی خواننده از نامه‌های پراکنده‌ی او به ویژه نامه‌های ۳۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰، و تمهیدات بند ۲۸۳ به بعد، بیرون نویسی کرده‌ام، کوتاه شده‌ی نامه‌ی ۱۰۷ چنین است: مقامی در عشق هست که در آن هجر به از وصل است. ابلیس نیز در این مقام است. او یگانه‌ی وجود، سرور مہجوران، سِرِّ قدر، خالِ جمال ازل، خواجه‌ی خواجگان، معلّم فرشتگان بود، زاویه‌ی او بر ساق عرش بوده است که امروز بازبچه‌ی کودکان کوی تو شده است! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۵۴ - ۶۵۸). تشبیه ابلیس به خال جمال معشوق در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۴۷) نیز دیده می‌شود. کوتاه شده‌ی نامه‌ی ۱۰۶ نیز چنین است: ابلیس در پاسخ اینکه چرا گلیم لعنت را از دوش نیندازی؟ گفت: چندین هزار سال معتکف کوی معشوق بوده قبول شدم و نصیب من درد آمد، از راه رحمت مرا لعنت کرد، یای مضاف‌إلیه «لعنتی» نصیب من است، نه خود «لعنت» یا «رحمت». یادگار معشوق، چه گلیم سیاه، چه منسوج ممزّج!... ابلیس هنوز هم کاری بیرون از دستور نکرده است!... در پیش ملایک و از او گفت: اُسجدوا لادم، در غیبت به او گفت: لا تسجد لغيری! پس ابلیس گلیم سیاه بر دوش گرفت و بیرون آمد (از دیدگاه عموم) و به نظر من (عین‌القضات) به درون رفت! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۵۰). قاضی داستان تهمت دزدی به برادر یوسف را نمونه‌ای از قرآن برای دوگانگی حکم درونی و حکم برونی آورده است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۸ و ۲۸۳).

کوتاه شده‌ی نامه‌ی ۳۸ چنین است. ابلیس از کسانی است که در بُعد راه قرب روند. چون عاشق در دریای کرم معشوق غرق آید و ازو گویند: خود را فراموش کردن کافی نیست... تکلیف لایطاق چنان است که... خود را بی‌کرم ما بینی! [فاخرج منها فانک

رجیم وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي... هر که را ورو گذر بود از سالکان، و ازیشان سوگند خورد، و راست گوید! [وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لِمَنْ الثَّاصِحِينَ] ^۱... راه قرب [فَقَرِّبُوا إِلَى اللَّهِ] ^۲ راه بُعد [وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ] ^۳... راه قرب رفتن رنج ضایع است، بُعد بُعد القرب ضرورت سنت لم یزل است... ابلیس نصیحت می‌کند. اگر سالک بپذیرد [فَدَلَّ لَهُمَا بِغُرُورٍ] ^۴ حاصل شود.

این وظیفه‌ی ابلیس است. راه قرب سالک آن است که نپذیرد و مردوار بگذرد، اگر بپذیرد خدا راه بر او بزند [يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ] ^۵ اما چون سالک به مقام ابلیس رسد، آن وقت تصدیق ابلیس تواند کرد، زیرا که اکنون صاحب ذوق است... گاه سالک گرم‌روتر از ابلیس بود، پس لامحاله ابلیس را در راه واز بیند و ازو درگذرد. اینجا است که ابلیس گوید: این مرد از من سیه‌گلیم تر است.

«فتحه» چنین مرد بوده است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۲۲ و ۵۲۵)... پرده دار شاه حبش که تو او را ابلیس خوانی اینجا معلوم شود. دع الشَّرِّ یَعْبِرَا! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۹۸ و ۷۹۲) عین‌القضات در دفاع از ابلیس گوید: فرمان بیرون است و ارادت درون (نامه‌ها، ج ۱، بند ۹۸) و نیز گوید: تو چه دانی ابلیس کیست! شحنه‌ی مملکت است که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خورده‌اند...

از «برکت» شنیدم که «فتحه» می‌گفت: ابلیس گفته بود، در عالم از من سیه‌گلیم تر فتحه بود و بس (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۳۳). از خواجه احمد غزالی شنیدم که ابوالقاسم گرگانی هرگز نگفتی ابلیس! بل گفتی: خواجه‌ی خواجهگان، سرور مهجوران... برکت گفت سرور مهجوران به است. از جمله‌ی غلطها آن است که بر ابلیس صلوات دهند، زیرا که تحفه‌ی او از دوست لعنت آمده است و آن را دوست تر دارد! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۳۴) و نیز: ابلیس داعی از راه خدا است به دستور او، و محمد (ص) داعی به راه او است... آنچه نانوشتنی است نانوشته به! و دع الشَّرِّ یَعْبُرْ (همانجا، بند ۵۰۹) و نیز گوید: گیرم خلق

۱. قرآن کریم. اعراف ۲۱:۷.

۲. قرآن کریم ذاریات ۵۱:۵۰.

۳. قرآن کریم. بقره ۲:۳۵.

۴. قرآن کریم ۲۲:۷.

۵. قرآن کریم ۲۷:۱۳.

را ابلیس اضلال کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟... أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ^۱ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۹). دانی ابلیس چه کسی است که چندین هزار سال است که او را مهجور کردند و او را گفت: اسجد! این مکتب بنا بر امر پنهانی گفت: بر آنچه از گل ساختی سجده نمی‌کنم! و در پاسخ لعنت، گفت: چون خلعت از تو است خواه لعنت گیر خواه رحمت! برای عین‌القضات که خود به مرحله‌ی توحید اشراقی رسیده بود، اهرمن یا «نور سیاه»، از مبدأ بودن تنزل رتبه یافته به صورت «خَالِ جَمَالٍ» معشوقِ حق و «زلف سیاه» محبوب بزرگ جلوه کرده است. قاضی، اذان روحانین = [یهدی مَنْ يَشَاءُ] = (نور سفید) را با [يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ]^۲ که = (نور سیاه) است یکی می‌داند و پرستندگان به امید حلوا و قلیه‌ی بهشت را کمتر از زنان می‌شمرد. دفاع از «نور سیاه» را عین‌القضات در (نامه‌ها، ج ۲، بندهای ۳۸۳ و ۳۸۴) نیز طرح کرده است. شرّ حقیقی وجود ندارد، شیطان نیز شرّ نسبی است مانند به حجامت کشیدن مادر کودک را (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۱۵ و ۴۴۱) «أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» بدین معنی است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۴۸). قهرش همه لطف و غضبش همه راحت است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۶۶).

۱-۴- مکر و استدراج

به معنی درِ باغ سبز نشان دادن و گمراه کردن است. اما قاضی می‌گوید: چندان که خواهی عنایت و الطاف هست و چندان که خواهی ناپاکی و مکر و استدراج هست... «وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» - آل عمران ۵۴:۳ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۱۵) فریاد از مکرِ ازل! «سَتَسْتَدِرُّهُمْ مِنْ خَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» - اعراف ۱۸۲:۷ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷۵) که نور سیاه را در صورت نهنگ سفید عرض کنند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۸۴).

دفاع از ابلیس در مسأله‌ی «صلح کل الهی» یا «خیمه شب بازی الهی - جهانی» تا سده‌ی هفتم نزد عطار نیز دیده می‌شود: لعنت آن تو است، رحمت آن تو، بنده آن تو است و قسمت آن تو (عطار، منطق‌الطیّس).

۱- ۵- نور سیاه یا قبض ابدی

یا به اصطلاح قرمطیان «نور ظلمانی» که در عنوان «تاریخچه‌ی دفاع از ابلیس در دوران اسلام» بند ۶- ۱ همین بخش گذشت، ته‌مانده‌ی اندیشه‌ی دوئینی ایرانی است که با «علم نورانی»^۱ در دو سده‌ی نخستین اسلام پیوند می‌داشته است. واژه‌ی «نور» در اصطلاح علم نورانی یا فلسفه‌ی «خسروانی» معنایی نزدیک به معنی «وجود»^۲ در فلسفه‌ی ملاصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰) داشته، و یا اینکه تنها تبدیل اصطلاح در آن باشد (ذریعه ۳۵۴:۲۴) پس «نور سیاه» و «نور سفید» دو مبدأ خیر و شر خواهند بود که در فلسفه‌ی زروانی پیش از اسلام آهسته آهسته، پس از دو کنفرانس آذر فرنبغ و آذر پادمارسپندان بند ۳- ۲ / ۲ و ۵ همین بخش به مرتبت دو فرزند «زروان» تنزل یافتند و در توحید اشراقی اسلامی به دو آلیسم «وجود - عدم» تبدیل شدند تا تضادی آشکار با توحید عددی یهودی نداشته باشد. پس «نور سیاه» تا آن جا که «عدمی» فرض شود، نیاز به علت ندارد (زیرا که علت عدم را بی‌علتی بس است) و اگر شیطان موجود فرض شود، پس ناگزیر شرّ نسبی و اضافی خواهد بود، نه شرّ مطلق، زیرا که همه چیز در پایان عاقبت به خیر خواهد شد. عین‌القضات که قبض و درد ابدی (خلود در جهنم) را نمی‌پذیرد و به گونه‌ای خیمه‌شب‌بازی جهانی باور دارد و همه چیز را عاقبت به خیر می‌شمرد، در اینجا «نور سیاه» را به قبض ابدی و کمال درد تفسیر نموده، معترضانه می‌گوید: از این نقطه، در مشاهده‌ی علم ازل هیچ بویی به مشام من نرسیده است البته، اما شنیده‌ام که فتحه سر قولی گفت: بیاید ترسید از خدایی که داند که فردا چه خواهد بود... (نامه‌ها: ج ۱، بند ۵۴۱).

۱- ۶- تشبیه نور سیاه به نهنگ دریای استغنا

عین‌القضات گوید: «نور سیاه» در صورت نهنگ سفید بر سالک عرض کنند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۸۳ و ۳۸۴) آخرین حجاب که به ولادت ثانی فروریزد نوری سیاه

۱. ن. ک: غلو نقصیر. در عنوان «فلسفه نور از غلات تا سهروردی» در همین بخش.

۲. ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸) در ردّ بر مشکاة الانوار غزالی می‌گوید: غزالی در فصل اول کتاب خود، «نور» را به معنی «وجود» می‌داند. (بقیه المراتد فی الرد علی المتفلسفة والقرامطة والباطنية ج قاهره، ۱۳۲۹ هـ، ص ۱۳) پس «نور سیاه» به معنی وجود شریر و سیاه است.

است که ثنویان در آنجا بمانده‌اند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۲۴).

یا ایها الکافرون، ظاهرش خطاب به کافران اما حقیقتش نهنگی است که چندین هزار ابوبکر و عمر در دم فروگشند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۹).

یک قرن پس از عین‌القضات عطار را می‌بینیم که هفت وادی سلوک را به دو مرحله‌ی خواستن (۱- طلب، ۲- عشق) و سه مرحله‌ی آموختن ۳- علم کثرت، ۴- برزخ ۵- علم وحدت) و دو مرحله‌ی وصول (۶- فنا، ۷- بقا) تقسیم نموده است. عطار وادی چهارم (برزخ) را دریای استغنا نامیده گوید: سالکان بایستی پس از آموختن علم کثرت از این دریا بگذرند تا بتوانند به علم وحدت برسند... نهنگی که خدا در دریای استغنا جا داده است، مانع می‌شود که هر سالک بتواند به سادگی از این مرحله بگذرد (منطق الطیر، گفتار ۴۴، داستان ۵، منزوی، سیمرغ و سی مرغ، ج دوم، تهران، انتشارات سحر ۱۳۵۸ خ ص ۶۴).

۱- ۲- قبض و بسط

طبق اصول توحید اشراقی، شرور همگی عدمی هستند. و بنابراین یک پرسش بی‌پاسخ می‌ماند: «قبض» که درد ابدی است چگونه پیدا می‌شود؟ قاضی نامه‌ی چهلم را در پاسخ به این پرسش نگاشته است: خدا چیزهای گوناگون آفریده و هر یک را قوتی است مناسب با حوصله‌ی او. بسط قوت یک گروه است و قبض قوت گروهی دیگر. پس شرّ نسبی یا قبض، قوتی مناسب برای گروهی است، لیکن شرّ مطلق وجود ندارد.

۱- ۸- اصل تضاد

عین‌القضات مانند همه‌ی گنوسیستهای هند و اسماعیلیان ایرانی توجهی خاص به تناقضهای موجود در جهان دوینی می‌داشته، آنها را جفت جفت، کنار هم نهاده با جمله‌هایی مانند «و من النقیض فاعتبر یا ذا‌البصر» بر پایه‌ی تناقض‌ها راهیابی کن! آنها را به رخ می‌کشد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۲۱ تا ۴۲۳)؛ ای عزیز حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود نشاید و نشایستی که به خلاف آن بودی، سفیدی، هرگز بی‌سیاهی نشایستی، آسمان بی‌زمین... جوهر بی‌عرض،... محمد بی‌ابلیس... طاعت

بی‌عصیان... کفر بی‌ایمان صورت نیستی و همچنین جمله‌ی اضداد. «و بضدها تتبّین الأشياء» (تمهیدات، بند ۲۴، ص ۱۸۶ - ۱۸۷). چنانکه معلوم است یک فصل از رسایل اخوان الصفا نیز ویژه‌ی اضداد ساخته شده است.

۱ - ۹ - پایان صلح کل و خیمه‌شب‌بازی

چنانکه در بخش ۲ بند ۳ و ۵ ص ۱۳۸ و ۱۹۸ دیدیم هم حکومت ساسانی و هم خلیفگان بغداد، مذهب جبر را که برای تقویت سائترالیزم دولت مناسب‌تر می‌بود تقویت می‌کردند و پیروان اختیار (مانند مانویان) را زیر پیگرد می‌نهادند، ساسانیان از راه توحید اهورامزداپی و زروانی و میتراپی و خلیفگان عرب از راه توحید عددی سنی این کار را سامان می‌دادند.

پس برخی از گنوسیستهای مسلمان دور از سیاست که جلال قدر لم یزل را پاک از هر گونه آلائش به ظلم و ستم می‌خواستند و خود از هرگونه بدبینی و نومیدی بدور بودند، ناگزیر جهان را یک صحنه‌ی بازی پنداشتند که همه‌ی بازیگران آن عاقبت بخیر خواهند بود. عین‌القضات از روایت: [إِنَّ لِلَّهِ سَوْطًا يَسُوقُ بِهِ عِبَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ هُوَ جَهَنَّمَ] چنین برداشت می‌کند که: خدا جهنم را از راه رحمت آفرید، تا مردم را از آزار یکدیگر باز دارد (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۰۴ - ۲۰۶) در تفسیر آیت [كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ (قرآن ۶:۶)] می‌گوید: همه دوستانند، ما دشمنان را یاد نیاوریم. [نَسْأَلُ اللَّهَ فَنَسِيهِمْ (قرآن: ۶۷:۹)] (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۶۲) و در (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۶۵) گوید:

پشت این مثنی مقلّد خم که کردی در رکوع

در بهشت ارنه امید قلبیه و حلواستی

عین‌القضات درباره‌ی استادش فتحه گوید: اگر سالکی گرم‌روتر از ابلیس بود، ابلیس را لامحاله در راه واز بیند و از او درگذرد و ابلیس گوید: این مرد از من سیه‌گلیم‌تر است. فتحه سر قولی گفته است، که ابلیس گاه‌گاه گوید: در جهان از من سیه‌گلیم‌تر آن مرد آمد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۲۵).

قاضی برای بیان نظریه‌ی خیمه‌شب‌بازی الهی در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۵۸) جهنمیان را

نیز مشمول رحمت خدا شمرده گوید: آیت «إِنَّ لَهُمُ النَّارَ = آتش جهنم (دوزخ) برای آنان است (نحل ۱۶: ۶۲) صفت دوستان است زیرا که «لِيسَ فِي الْقُرْآنِ ذِكْرَ الْأَعْدَاءِ» در قرآن از دشمنان یاد نشده است. عین‌القضات آتش جهنم (دوزخ) را با آتش طور موسی یک جنس دانسته، و چون درباره آتش طور در قرآن چنین دارد که: فلما جائها نودی أن بورک من فی النار و من حولها = چون به آتش (طور) رسید ندا داده شد که: مبارکباد برای کسی که در آتش (طور) و پیرامون آن است، پس آتش جهنم نیز مبارک است و فرق میان آنها نیست.

بند هفتم شناخت خداوند و پیوند با او

۱

شناخت خداوند از دیدگاه گنوسیست‌های مسلمان بدیهی است.

می‌دانیم در مشرب پان‌ته‌ئسم، اصل وجود خداوند بدیهی است و هر کس این درک ندارد همانند حیوانات است و در آخرت نه بهشت دارد و نه دوزخ. (گفته‌ی ثمامه بن اشرس^۱ در فرق بین الفرق بغدادی، ص ۱۵۷) زیرا که خدا همه چیز است و همه چیز انکارپذیر نباشد. موجیان غیلانی مانند همه‌ی گنوسیست‌های دیگر، چون در سده‌ی دوم سنی‌گراتر شدند، پذیرفتند که معرفت به خداوند دو درجه دارد: علم به

۱. ثمامه ابن اشرس از موالی قبیله‌ی نمیر که مادرش برده‌ی ایشان بود. او به جرگه ادیبان وابسته به خاندان یومکی پیوست (طبری ج ۱ ص ۸۴۳). و در حضور مامون عباسی امامیان را بر زیدیان ترجیح می‌داد (همان کتاب ج ۱۱ ص ۶۵۱). او به سال ۲۰۹ مورد استشاره‌ی مامون در تعیین سرداران می‌بود (ج ۱۱ ص ۱۰۶۷) او پیشوای فرقه‌ی ثامیان از معتزله بود که از راه پان‌ته‌ئسم وجود خداوند را بدیهی می‌دانستند و کسی که این شناخت بدیهی را نداشت مانند حیوان بی‌تکلیف (بی‌کیفر دوزخ و پاداش بهشت) می‌شمردند. بغدادی گوید: ثمامه راهنمای مامون در فلسفه اعتزال بود. او نماز آدینه را به مسخره می‌گرفت و اسیر گرفتن و برده‌داری را حرام می‌شمرد. او و زبایات وزیر و ابن دواد از سران معتزله واثق خلیفه را از جنبش احمد ابن نصر ترسانیدند. این احمد از خاندان عباسی بود و گروه امر به معروف تشکیل داده معتزلیان را تکفیر می‌نمود و خدا را مانند سلفیان بحسم دیدنی می‌دانست تا آنجا که واثق احمد را به سال ۲۳۱ گردن زده متوکل عباسی نیز پس از کودتای سال ۲۳۲ زبایات را در زیر شکنجه کشت، پس ثمامه به مکه پناه برد، لیکن او را در میان صفا و مروه کشتند (الفرق بین الفرق، ص ۲۵۷ - ۲۵۹).

نخستین درجه‌ی آن ضروری و «اضطراری»، یعنی بدیهی است پس حکم شرعی بدان تعلق نگیرد، درجه‌ی دوم آن، علم به صفات او کسبی و نظری است، پس به حکم شرع دانستن آن واجب است (ن.ک. مقالات اشعری، ج ۱۹۵۰ م، ج ۱، ص ۲۰۰، بند ۷) اشعری چیزی نزدیک به همین معنی را در (ص ۱۱۸ همان چاپ) به فرقه‌های یکم و پنجم رافضیان نسبت داده است. پس گنوسیست‌ها و از جمله‌ی ایشان عین‌القضات علم به مسائل متافیزیک را به دو بخش تقسیم می‌کنند ۱- علم به وجود خدا که بدیهی است ۲- علم به صفات خدا که نظری است. لیکن در سده ششم عین‌القضات در نامه‌های نیمه‌پنهانی خود عبارت «السَّلام عَلَینَا وَ عَلَی عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِینَ» را مکرراً برای اثبات پان‌ته‌ئسم قرآنی به کار می‌برد، به ویژه در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۹۱ و ۹۲) و همچنین همه‌ی نامه‌ی ش ۱۴۶ برای اثبات پان‌ته‌ئسم اسلامی به کاری شبیه استدلال منطقی پرداخته است که شاید کهن‌ترین استدلال پس از سخنان حلاج باشد. ن.ک: بند یکم از بخش دوم ۱- ۳ پان‌ته‌ئسم هند و اسلامی.

ما در زیر، نخست به شناخت از نظر عین‌القضات و سپس به روند تکاملی اندیشه‌ی پیوند انسان با خداوند می‌پردازیم

۲

شناخت از نظر عین‌القضات

۲- ۱- فرق علم و معرفت

قاضی مانند بیشتر عارفان «علم» و «معرفت» را از هم جدا می‌داند و آنها را در برابر هم می‌نهد؛ «علم» آن است که هرگاه آموزگاری آن را در چند جا بیان کند، همگی آن را یکسان، مانند او بفهمند، «معرفت» آن است که جز با الفاظ متشابه (چندپهلو) نتوان آن را بیان نمود. (زبدة الحقایق، ج ۱، عقیف عسیران، تهران، فصل ۶۱، ص ۶۷) سپس در فصل ۶۲، ص ۶۸-۶۹ گوید: معرفت علم لدنی (خدادادی و ناآموختنی) است و با عبارتهای متشابه (چندپهلو) نیز فهمیدنی نباشد، بلکه همانند بیانات عاشقانه است که جز با احساس شخصی قابل درک نیست و برای دیگران بیان‌پذیر نباشد؛ در میان نفی و اثبات

که «علم» بیچاره می‌شود، «معرفت» دست به کار می‌گردد. قاضی گوید:

هست در وصف تو به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل
و اینجا نظر مردان، یعنی معرفت، می‌باید که دست دهد، تا در میان نفی و اثبات
او را گم نکند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۰۱).

پس هدف عارف از به زبان آوردن مطلبی که جز با احساس شخصی قابل درک
نیست، باید تحریک شنونده به اندیشیدن فرض شود، تحریک اندیشه‌ها بزرگترین
انگیزه‌ی همه‌ی عارفان در همه جای دنیا و همه‌ی ادوار تاریخ بوده است، انگیزه‌ی ایشان
در چسبیدن به واژه‌های چندپهلوی و پرهیز از بیان آشکار، بیش از هر چیز بیم ایشان از بیان
حقیقت و به گفته‌ی عین‌القضات «عصمة الدّم» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۰۱) بوده است که
هرگاه قانون «كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ»^۱ را مراعات نکند سر در بازد (نامه‌ها، ج ۱،
بند ۶۶۲) یا بر وی خندند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۰۸) نیز عنوان شطح بند ۲۷ - ۱ دیده شود.

۲ - ۲ - الهام و شعر رمزی

بر همان زمینه که مسائل ذوقی و عرفانی درک شدنی است ولی قابل انتقال به
الفاظ معمولی نیست، عین‌القضات برخی شعرها را مانند الهام رمزی دانسته گوید: مانند
آینه است که هر کسی فهم خود را در آن جسته از آن برداشت می‌کند و به گفته‌ی مولوی:
هر کسی از ظن خود شد یار من! گوینده‌ی شعر نیز چون یکی از خوانندگان است، مانند
سازنده‌ی آینه که خود نخستین بیننده است ولی نمی‌تواند مانع خودبینی دیگران شود
(نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۵۰). پیوندی میان شعر و خواننده پیدا می‌شود که هیچ ارتباط با
گوینده ندارد، او از تفسیرهای آیندگان ناآگاه است.

و از این رو عین‌القضات به خود اجازت می‌دهد که شعر دیگران را تفسیر کند و
زبان حال کسی قرار دهد که از خواست گوینده به دور است. او شعر رودکی:

بائگ جوی مولیان آید همی بسوی یار مهربان آید همی

را زبان حال ابوبکر در خارستان میان صحرای مکه به مدینه فرض کرده است (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۷۱).

۳

روند تکاملی اندیشه‌ی ارتباط انسان با خداوند

با توجه به آنچه درباره‌ی رابطه‌ی خداوند با مردم از دیدگاه توحید عددی و توحید اشراقی پیش از اسلام گذشت، می‌بینیم که در کشاکشهای ایده‌ثولوزیک در میان ملت‌هایی که به اسلام درآمده بودند، در سده‌های آغازین، همان گفتگوها به شکلی تازه و به زبان تازه‌وارد عربی از نو مطرح می‌گردد؛ در آغاز سده‌ی چهارم به دست ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴) و در آغاز سده‌ی پنجم به دست عبدالقاهر بغدادی اسفرائینی (م ۴۲۹) آن اختلافات نوشته شده است و من در زیر به برخی از آنها اشاره خواهم نمود

۳ - ۱ - تعلیم پیر یا هدایت خدا در هرم فرهنگی جامعه؟

آیا برای رسیدن به حقیقت و اتصال به حق آموزش و کوشش و به اصطلاح عارفان «ارتیاض و تعلیم» شرط اصلی است یا هدایت و توفیق الهی بسنده است؟ این پرسش یکی از گفتگوهای «روحانی و حنیف» است که در پیش‌تر یاد شد، پاسخ روحانیان که در دو سده‌ی نخستین همان گنوسیستهای مسلمان بودند شق اول بود، در برابر ایشان سنیان مانند «حنفا» هدایت خداوند را اصل می‌شمردند.

اشعری یادشده، به «عباد» دیدگاه روحانیون و به «جائی» دید حنیفان را نسبت می‌دهد (مقالات اشعری ۱: ۲۷۲ و ۲: ۱۲۲). هجویری م ۴۶۹ هـ. گوید: سهل شوشتری (۲۰۰ - ۲۸۳ هـ) مجاهدت را سبب مشاهدت می‌دانست و سنیان گویند هدایت خداوند موجب مجاهدت می‌شود (کشف‌المحجوب: ۲۵۲ - ۲۵۵). عین‌القضات پس از آوردن چند عبارت متناقض گوید: هدایت ایزدی ثمره‌ی راه رفتن بود (نامه‌ها، ج ۳، بند ۱۹۳).

در سده‌ی چهارم اسماعیلیان، رئیس مدینه‌ی فاضله را اعلم ناس و دارای فره‌ی ایزدی می‌شمردند که هنگام القای دستور، معصوم از خطا می‌بود، و در رأس هرم فرهنگی جامعه‌ای همانند حکومت‌های تک‌حزبی امروز بود، و زیردستان او، هر بالاتر معلم و مراد زیردست خود بود، تا به قاعده‌ی جامعه می‌رسید، که از جاهلان بی‌سواد تشکیل می‌شد. و چون در این هرم فرهنگی سرخ همه‌ی دانش‌ها به دانشمندترین مردم

(امام) یا «انسان کامل» می‌پیوستند، اسماعیلیان با اینکه مانند همه‌ی گنوسیست‌ها اصل ارتیاض و تعلیم را مقدم بر هدایت و توفیق می‌شمردند، علوم را به دو بخش فیزیکی و متافیزیکی تقسیم می‌نمودند. الف: دانشهای فیزیکی را با خرد آدمی قابل شناخت و حل شدنی می‌شمردند؛ ب: از مسائل متافیزیک، تنها وجود واجب تعالی را ایشان از راه پان‌ته‌ئسم بدیهی و انکارناپذیر می‌شمردند، و درباره‌ی مسائل اخروی همانند بهشت و دوزخ که با عقل ثابت نمی‌شود می‌گفتند: برای پذیرش آنها نیاز به معلم معصوم داریم، که در رأس زنجیره، معلمان قرار داشته باشد، مسائل نادیدنی را نتوان از خلیفه‌ی جاهل پذیرفت، پس نیاز بشر به معلم معصوم تنها در مسائلی است که با عقل آدمی اثبات شدنی نباشد، ولی غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) برای به کرسی نشاندن ادعای خلیفه و حق بجانب نشان دادن خرافات سنی، سخن گنوسیست‌ها را وارونه کرده گوید: باطنیان متکر عقل بشرند و آدمی را در شناخت نیازمند معلم شمرند. غزالی پرسش «روحانی - حنیف» بند (۵ - ۴ / ۱) را که [آیا برای رسیدن به حقیقت کوشش آدمی اصل است یا هدایت خدا؟] بدین شکل تغییر می‌دهد که: [آیا برای معرفت، عقل لازم است یا امام معصوم؟] غزالی با این فریبکاری می‌خواست گنوسیست‌ها را در برابر خردگرایی قرار دهد و ایشان را در برابر افکار عمومی محکوم نماید. عین‌القضات با همه‌ی احترامی که برای خاندان گنوسیست غزالی می‌دارد و گناه درباری شدن محمد غزالی را به بزرگواری برادر کهنتر او احمد غزالی می‌بخشد و او را نیز «خودمانی» و «از ما» می‌شمرد (تمهیدات: بند ۳۶۶) و سخنان او را مستوفا شمرده باز می‌گوید: او در این حمله بر تعلیمیان اسماعیلی مقصر است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۶ تا ۱۷۳) زیرا که عین‌القضات میان علم شطرنج که آموختنی است و علم ابراهیم و یوبکر و علی (ع) که ناآموختنی است، فرق می‌داند.

عین‌القضات در این نامه از سیستم شناخت و «هرم فرهنگی» نزد تعلیمیان دفاع کرده به هر یک از بزرگان اولیاء؛ ابراهیم، موسی، یوبکر، علی (ع) و دیگر دارندگان فره‌ی ایزدی، در آن هرم فرهنگی جایگاهی مشخص می‌دهد. که گنوسیست‌ها آن را عصمت می‌نامند. و آن را با دلیل گنوسیستی «قاعده‌ی لطف»^۱ اثبات می‌نمودند.

۱. «دلیل لطف» یعنی وجوب لطف از طرف خدا را ستیان سلفی پذیرفته می‌گفتند: ما نمی‌توانیم

شاید برای جبران همین تندروی‌ها بود که عین‌القضات در همین جا یک باره برخلاف همه‌ی سخنانش سنی‌نمایی کرده، منکر «عصمت» از همه کس و از جمله از پیامبر می‌شود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۷۶ - ۱۷۷) ولی چنانکه می‌دانیم این پوزش و ظاهرسازی‌ها مانند پوزشهایی که در واپسین نامه‌اش (ج ۲، ش ۹۸ بندهای ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۵۹، ۵۶۲، ۵۶۳) آورده است، سودی نداد و یکی از اتهامات که عین‌القضات را محکوم به مرگ کرد باطنی بودن به معنی دوری از تستن بود.

قاضی در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۰۹) نیز هر دو عامل کوشش آدمی و هدایت خدا را پذیرفته و برای هر کدام چند دلیل از آیات آورده است، و در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۱۹۳) گوید: «هدایت ایزدی ثمره راه رفتن بود».

۳-۲- آموزش

عین‌القضات، طلب علم را واجب می‌داند و همواره از آیت: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ (نحل: ۴۳) و حدیث «طلب علم فریضه‌ی هر مرد و زن مسلمان است» را به یاد می‌آورد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۱۱).

او تعلیم را نیز واجب می‌داند. پنهان کردن علم را حرام می‌شمرد: «مفت پیاموزان چنانکه به مفت آموختی» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۷۳ و ۶۳۰) خدا را با علما عهدی است که از خلق هیچ پنهان ندارند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۲۲). آری تناقض موجود در زندگی قاضی گنومیسست در سایه‌ی سلجوقیان سنی‌گاهی او را از ترس، به تحریم برخی علم‌ها^۱ نیز وادار کرده است (نامه‌ها، ج ۲، ۳۱۵ و بند ۱۰۲ و ۱۰۳). «ارجو که مطالعتش و بال نبود، بر تو و بر دیگران... اگر کسی را... یابم، چون دو سه سال به حکم من زندگانی کند... این حقایق را بر او مکشوف توانم کرد» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۵۵). «از علم خواندن هیچ رنج نیست إلا در راه طلب کتاب. واگر نه، لذیذتر از علم خواندن در دنیا هیچ لذتی نیست»^۱ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۲۸). او سه مرحله‌ی آموزشی: ادراک حسی، ادراک عقلی، و معرفت

→ برای خدا تکلیف معین کنیم، ظلم خدا نیز عدل است.

۱. قاضی در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۱) نیز دستور خرید کتاب قوت القلوب را داده است.

معین کرده گوید: «من در این عالمها گذر کرده‌ام» (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۴۴) و در (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۳۰) درجات علم را به شش رسانیده است. ادراک از نظر قاضی موقوف بر دو چیز است، یکی قابل اکتساب و آموزش نزد پیر است، و دوم ذوقی و فطری است. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۱)، به اتفاق جهانیان جاهل را رجوع باید کرد با عالمی (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۱۶) و همه را اجتهاد نرسد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۲۷) قاضی اجتهاد را حق صاحب‌دلان می‌داند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۱۹) او اجتهاد را درجتهی صلمی می‌شمرد (نامه‌ها: ج ۲، بند ۴۲۸) دو حکم متناقض دو مجتهد هر دو را برحق می‌داند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۲۷) پیر را مجتهد و امام دانسته گوید: اینجا تو را پیری رسد... بدانی که اجتهاد چیست و قرشی کیست، والأئمة من قریش چه معنی دارد؟ (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۹۲).

۳-۳- پیر و مرید

«پیری کار راهبری انسان آگاه است مَرّ مرید ناآگاه» را، خواه به درجه‌ی «نبی» یا «ولی» یا «واصل» رسیده یا نرسیده باشد: عین‌القضات درباره‌ی پیروی نادان از دانایتر از خود نیز دچار تناقض گنوسیسم و تسنن خود هست. وی می‌گوید: اتفاق جهانیان است که جاهل را رجوع به عالم باید (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۱۶) تا راهی که دیر رفته بود از او برگردد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۶۲) و راه دشوار آسان گردد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۷۵) او مجتهد را «صاحب‌دل» می‌خواند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۱۹) او قاعده‌ی «بی‌پیر بی‌دین است» را می‌پذیرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۹۶ و ۷۹۱)، و (تمهیدات بند ۱۵) و حتی او پیروستی را به از خداپرستی می‌داند (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۲۰) (ولی چون او یک گنوسیست است که به تسنن سیاسی و حکومت خلفای عرب گردن نهاده است، و از آن مهم‌تر او در زیر ساطور سلجوقیان می‌زیست که برای جلب حمایت بغداد کاسه‌ی تسنن خود را گرم‌تر از آتش خلیفگان نشان می‌دادند. پس مجبور به مخالفت با اصل «تعلیم» اسماعیلی است. او در نامه‌ی ۷۵ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۴ تا ۱۸۳) که قصیده‌ی ناصر خسرو اسماعیلی را بدون ذکر نامش (شاید از ترس حکام سنی) آورده، به اصل تعلیم اسماعیلی که همان «پیری و مریدی عارفان» است، حمله می‌کند.

قاضی در اینجا سخنان محمد غزالی را نیز برای تعلیمیان کافی ندانسته غزالی را «مقصر» می‌خواند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۶). قاضی حاضر بودن را شرط پیر و معلم دانسته گوید: جالینوس روی و ابوشیده کس را طبّ نیاموزد (نامه‌ها، ج ۲، بندهای ۱۲۰ و ۵۱۳). گویا روی سخن او در اینجا نیز با ما دوازده امامیان باشد. باری با همه‌ی حمله‌های قاضی بر اصل تعلیم گنوسیستی اسماعیلی باز همین دیدگاه او در «پیر و مرید» پنجمین اتهام او و سبب تکفیر و ریختن خون وی گردید (شکوی الغریب، ص ۱۰-۱۱).

۳-۲- کفر و شک، تکامل اندیشه

از رسوباتی که از روشنفکران مانوی، قدری، اسماعیلی، برای عین‌القضات برجا مانده، تفسیر کفر و شک است که مانند آن را اشعری به جهمیان گنوسیست سده‌ی دوم نسبت داده است (مقالات ۱: ۱۹۸ و ۳۱۲) محاسبی صوفی (م ۲۴۳/ ۸۵۷) در النصایح و الرعایه شک را پایه‌ی تصوف نامیده است که شکنده‌ی جهل مرکب باشد. غزالی در *المنقذ من الضلال و فضایح الباطنیه* گوید: اسماعیلیان، و پیش از ایشان مانویان، در مناظره به تشکیک اهمیت بسیار می‌دادند.^۱

عین‌القضات مانند جهمیان جهل و کفر را مترادف می‌نهد و مانند اسماعیلیان شک را نخستین پلکان دانش‌پژوهی دانسته می‌گوید:

«درنگر تا به کفر اول (ظاهراً جهل مادرزادی بشر است) بیناگردی. پس راه روا تا ایمان عموم (معلومات عمومی کلاسیک) به دست آوری. پس جان کن! تا به کفر ثانی (شک در علوم کلاسیک) بیناگردی. پس علم وحدت طلب کن تا ایمان خصوص را بیابی. پس از این، اگر دولتی باشی به کفر ثالث (ظاهراً مرحله‌ی فنا) در نهاد خود بینا شوی... «فی ظلمات ثلاث»^۲ (نامه‌ها، ج ۱، ۴۷۹ بند ۷۹۹).

و نیز گوید: «و تا قعر نفس کافر راه دراز است.. و به کفر ثالث که در نهاد آدمی

۱. البته غزالی، شک را برای اسماعیلیان نکوهیده است ولی خود، در «منقذ من الضلال» خستوانست که از همین راه شک به عرفان حقیقی رسیده است.

۲. قرآن کریم زمر ۳۹: ۴۶۲-۵۳۸ در تفسیر گوید: می‌آفریندتان... در سه گونه‌ی ظلمت: خلاف کودک، رحم، شکم مامک (تفسیر نسفی چ بنیاد فرهنگ ۱۳۵۴ خ ص ۶۶۱).

است بینا نگردد. اول کفر علم بود، پس کفر عمل بود، پس کفر ثالث رو بنماید. و اینجا هر کس را راه نیست... عایشه چون از دولت صحبت محمدی بدین مقام رسید گوید: یا رسول الله انی لاشک... مصطفی... گوید: ذاک مع الایمان. (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۴۹) این شک عایشه در (نامه‌ها: ج ۱، بندهای ۱۸۶ و ۵۱۸ و ۵۱۹) نیز یاد شده است.

نیز گوید: «چون مرد را دیده دهند داند که نداند، شک اینجا پیدا گردد. شک اول مقام سالکان است تا به شک نرسد طلب نبود... پس چون برسد، دیگر بار، جلال ازل کمین قدر بر او بگشاید او را وازو نماید. اینجا مرد به کفر بینا گردد... مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ...» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۱۶).

بسی دیده ره قلندری نتوان رفت	دزدیده به کوی مدبری نتوان رفت
کفر اندر خود قاعده‌ی ایسمان است	آسان آسان به کافری نتوان رفت

(نامه‌ها: ج ۱، بند ۵۱۷ و ۵۲۶، ج ۲، بند ۶۱ و مانند آن در تمهیدات بند ۴۵۲)

خلق بس ضعیف دل اند... روی شک ندیدند و قدم در وادی حیرت طلب نهادند (تمهیدات، بند ۴۹۹) چندین هزار جنازه به گورستان برند، یکی از ایشان به شک نرسیده بود، و چندین هزار به شک رسیده یکی را گرفتاری طلب نبود، و چندین هزار را درد طلب بگیرد و یکی از راه راست نیفتد، و چندین هزار کس راه تمام بروند و ایشان را یکی در میان نبود که شایسته‌ی حضرت گردد. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۳۰).

می‌توان مرحله‌ی شک را در راه سلوک تصوف با مرحله‌ی «استغنا» یا وادی چهارم از هفت وادی عطار تطبیق داد که مرحله‌ی آزمایش برای بیرون شدن از علم کثرت (وادی سوم) معرفت، و درآمدن به علم وحدت (وادی پنجم) توحید است.

آزمایش در مرحله‌ی استغنا به اندازه‌ای دشوار است که از صد هزاران یکی می‌تواند آن را به درستی از سر بگذراند. (نک: سیمرغ و سی مرغ ص ۶۵-۷۲).

جوانمردان به ولادت اول به عالم ملک رسند، به ولادت دوم به عالم ملکوت رسند، به ولادت سوم به عالم جبروت رسند، به ولادت چهارم حقیقت احدیت ایشان را بخورد. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۶۶).

۳-۵- نبوت، ولایت

این دو اصطلاح عربی دوگونه پیوند (ارتباط) انسان آگاه را با خدا در سده‌های آغازین اسلام نشان می‌داده است.

از سده‌ی سوم به بعد که کم‌کم آشکار کردن اندیشه‌های گنوسیسم هند و ایرانی آزاد می‌شد «ولایت» به آن ارتباط گنوستیک اختصاص یافت که از آموزش و ارتیاض سرچشمه می‌گرفت، که در اصطلاح صوفیان «وصول» نیز خوانده می‌شد و به آن دو شرط بستگی داشت. پس ولی صاحب‌دل و معصوم است و فره‌ی ایزدی دارد، در صورتی که نبوت در همان معنی پیامبری اسرائیلی قدیم باقی ماند، که هیچ‌گونه آموزش و ارتیاض شرط آن نبود و بی‌سواد نیز می‌توانست به نبوت برگزیده شود. «نبی» در تورات و انجیل جایز الخطاست و بی‌سواد هم تواند بود. بلکه همانند یک گرامافون بازگوکننده است. در نبوت هنوز لاهوت در اسارت ناسوت مانده است، اکنون در زینب نیز نگاهی می‌کن! تاروی خود بی‌ما در آینده‌ی روی او بینی (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۹۷) در ولایت ناسوت از میان رفته، ولی انسان کامل است که لم یبق فی جِبْتِهِ إِلَّا اللَّهُ. (شطحیات صوفیه، بدوی: ۴۵).

از سده‌ی دوم هجری به بعد گنوسیستها و سنیان «نبی» و «ولی» را به معنی امام و پیشوا در کنار هم پذیرفتند. آری گنوسیستها «ولی» را و سنیان «نبی» را برتر از دیگری می‌شمردند. (ن.ک. مقالات اشعری: ۱۱۵ و ۳۱۹، هجویری: ۳۰۳ و ۳۰۴، بغیة المرتاد ابن تیمیه: ۸۲).

عین‌القضات به این مسئله توجهی ویژه داشته می‌گوید: من در سنّ بیست و یک سالگی درباره‌ی نبوت و مقدمات علمی آن رساله‌ای به نام غایة البحث فی معنی البحث نگاشتم (زبدة الحقایق، ص ۳-۴) ولی از نظر اجتماعی عین‌القضات، در این مسئله نیز دچار تناقض همیشگی خود است. فرهنگ ملی او، وی را به گنوسیسم، و شغل دولتی قضاوت، که شغل خانوادگی او بود، او را به سوی مذهب سنی مورد پشتیبانی عربان و سلجوقیان حاکم می‌کشانید. او در زبدة الحقایق که به زبان حکام عرب نگاشت «نبوت» را طوری ورای عقل تفسیر کرد تا با این تعریف مبهم فقیه عددی و گنوسیست اشراقی هر دو را راضی کند. از نظر فقیه: نبوت بالاتر از یک «جهش از صغری و کبری به نتیجه»

است که یک امر عقلانی است و چیزی خداداد است، و از نظر یک گنوسیست: هرگاه انسان از راه تعلیم و ارتیاض از مادیات خود بکاهد و بر معنویات بیفزاید به نبوت و سپس به ولایت که مرحله‌ی «اناالحق» است می‌رسد، و این را جز به آزمایش نتوان یافت و با عقل نتوان اثبات کرد و بیان نمود. قاضی در یکی از نامه‌هایش نیز از اینکه سخنی گفته که بوی ترجیح «ولایت» بر «نبوت» دارد پوزش می‌خواهد که: از این معنی گمان مبر که می‌گویم آنیاکم از اولیا باشند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۹) ولی قاضی همدانی در تمهیدات، که هفت سال بعد از زبده به زبان کم خطرتر فارسی^۱ نگاشت، ترس را کنار نهاده گوید: باید که ولی از این خاصیتها (کرامت، فتوح، واقعه) درگذرد، از قربت تا رسالت چندان است که از عرش تا ثری (تمهیدات: پایان بند ۶۳). از این رو، نه ابهام تعبیر در زبده الحقایق و نه عذرخواهی در «شکوی الغریب» (ص ۶۶-۶۷) و نه پوزش خواهی و عقب نشینی در نامه‌ی ۹۸ هیچیک نتوانست قاضی را از مرگ به دست جلادان سنی قشرگرا نجات دهد.

۳-۶- علمهای راست و ظن‌های فاسد:

می‌دانیم که مانی^۲ پیامبران را به دو گروه تقسیم می‌نمود، پیام آوران - یزدانی و پیام آوران اهریمنی. او انبیای بنی اسرائیل به جز مسیح همه را انبیای اهریمنی می‌شمرد. در سده‌ی دوم هجری جابر بن حیان رامی‌بینیم که می‌گوید: حَدِّ الْعِلْمِ التَّوْرَانِی أَنَّهُ الْعِلْمُ بِحَقِیْقَةِ النُّوْرِ الْفَائِضِ عَلَی الْكُلِّ، وَ حَدِّ الْعِلْمِ الظَّلْمَانِی أَنَّهُ الْعِلْمُ بِالضَّدِّ لِلنُّوْرِ وَ كِیْفِیَّتِهِ...

۱. برای کم خطر بودن زبان فارسی در چنین جاها، عنوان «دو شخصیتی در دو زبان» دیده شود.

۲. پان ته‌یسم هند و ایرانی همه‌ی هرم هستی را خدا می‌داند. اختلاف ماهیات اشیاء در نظر ایشان به گفته‌ی سهروردی با دوری و نزدیکی به مبدا نورالانوار است و به گفته‌ی ملاصدرا سلسله‌ی مراتب وجود مقول به تشکیک است. در این هرم، هر بالاتر پیر پایین‌تر، و هر پایین‌تر مرید بالاتر است. هر نقطه‌ی بالابین به تعبیری خداتر از نقطه‌ی پایین‌تر و به تعبیری آموزگار و پیام‌آور (نبوت عامه) برای او است. گویا خواست گنوسیستها از این عبارت [ربوبیت را سزی است که اگر ظاهر کرده آید نبوت باطل شود] (احباء علوم الدین، ج ۱ ص ۷۴ ترجمه: ج ۱ ص ۲۸۴، نامه‌های عین‌القضات ج ۲ بند ۲۹۱) همین باشد. عنوان نبی نخستین بار به وسیله‌ی فرهنگهای دورگه‌ی مرفیونی دیصانی، مانوی به ایران آمده است.

(رسائل جابر، چ پل کراوس، ص ۱۰۴) عین‌القضات گوید: علم‌های راست را اسبابی هست... و آن اسباب را ملائکه خوانند... و ظن‌های فاسد را اسبابی هست... و آن اسباب را شیاطین خوانند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۶) ولی در جای دیگر گوید: ارادت معاصی در آدمی پیدا شود و آن نه علم است، که علم دروغ نبود (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۴).

۳-۷- واصلان انبیایند یا نه؟

به تعبیر دیگر، آیا انسان می‌تواند با کوشش، آموزش و ارتیاض به درجه‌ی نبوت واصل آید، یا تنها تفضل الهی باید او را بدان برساند؟ این پرسش چیزی همانند بند پنجم گفتگوی حنیف و روحانی است که عین‌القضات در پاسخ بدان، دو نامه‌ی ۵۳ و ۷۴ (نامه‌ها: ج ۱، بند ۶۷۶ و ۶۸۲ و ج ۲ بند ۱۵۹ - ۱۶۱) را نگاشته، از راه پان‌ته‌ئسم بدان پاسخ داده، واصلان را بالاتر و دارای درجه‌ای از الوهیت می‌شمرد، ولی با این همه، او از ترس فرمانروایان سلجوقی و عرب، پاسخ آشکار نداده گوید: واصلان در نون و الف «علینا» اند یعنی ایشان در مدارج الوهیت پیش از صالحان‌اند. و در پایان به طور کنایت‌آمیز، از گفته‌ی بلحسنوا! پاسخ روحانی‌پسند و مثبت می‌دهد (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۶۱) و در جای دیگر: الشیخ فی قومه کالنبی فی أُمَّته = پیر در میان مریدان چون پیامبر است در میان مردمانش (نامه‌ها، ج ۳، بند ۲۰۶). گرچه با این همه احتیاط باز هم عین‌القضات سر خود را در این راه از دست داد، ولیکن تکامل نظریه‌ی پان‌ته‌ئسم از پیشرفت نماند، زیرا می‌بینیم عطار یک قرن پس از قاضی همدانی، به جای طرح پرسش «آیا واصلان انبیایند یا نه؟» - «مرحله‌ی وصول» را به دو بخش حیرت و فنا یا «فنا و بقا» تقسیم می‌کند، او به اتصال پسند نکرده تا مرحله‌ی اتحاد پیش می‌رود. (ن.ک. سیمرغ و سی مرغ، ص ۶۹-۷۲). در عین حال قاضی همدانی در برخی نوشته‌هایش قایل به امامت شیعی گمارده از سوی خداوند است نه خلافت سنی و گزینش «چهارطاقی سقیفه بنی ساعده». او برای رئیس مدینه‌ی فاضله مثل فارابی ارتباط با عقل فعال را لازم شمرده گوید: «هیچ کس بی طغرای سلطان ازل پیری را نشاید.» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۱۴). او ابوبکر را نیز اشراقمند می‌شمرد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۶۸۵) پس او امامت خدایی را پذیرفته

است، لیکن در تعیین شخص امام به راه دیگر رفته است (ذریعه ۲۷:۲۴ حاشیه). چنین بود رابطه‌ی «نبی»، «ولی» و «واصل» با خدا از دیدگاه عین‌القضات، ما رابطه‌ی ایشان با مردم را نیز در زیر عنوان «پیر و مرید» در بند ۷-۳ / ۳ دیدیم.

۳-۸- شمار انبیا

محدود کردن انبیا به اشخاص معین، مخصوص اندیشه‌ی سامی یهودی است و مورد اعتراض موبدان در دو سده‌ی نخستین اسلام بوده است (دینکرت ۳:۳۵) و مشرب گنوسیسم هند و ایرانی راه وصول را برای هر انسان باز می‌داند: شمار ۱۲۴ هزار نبی خود یک واکنش گنوسیستی است که می‌خواهد نامحدود بودن را تلقین نماید. این شماره ۱۲۴ هزار را عین‌القضات در (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۳۹، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۷۹، ج ۲، بندهای ۶۰، ۳۲۶، ۳۶۶ و ج ۳، بند ۶۶) آورده است، ولی خودش در مسئله‌ی ۱۸ هزار عالم (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۷۹) و هزار و یک نام خدا (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۹۵ و ۶۱۷) این گونه عددهای بزرگ را تعبیری از نامحدود و بی‌نهایت دانسته است. بغدادی در اصول الدین، ص ۱۵۷، و ابن ندیم (ج اروپا، ص ۲۲، ترجمه‌ی تجدّد ص ۳۸) پیش از وی نیز همین عدد را برای انبیا آورده‌اند. آملی در «جامع الاسرار: ۲۳۵» سنی‌زده‌تر شده می‌خواهد شماره‌ی اولیا را نیز محدود سازد.

در برابر این تخصیص نبوت و ولایت نزد سنیان، کوشش گنوسیست‌ها در آن راه بود که نبوت را درجه‌ای از علم شمرند و راه وصول بدان را برای همه بازگذارند. عین‌القضات که در زیر فشار حکومت سنیان سلجوقی - عرب، زندگی می‌کرد و در پایان، سر خود را در این راه بداد خودش می‌گوید: «یک روز در جایی گفتم که در بیداری چیزی دیدن ثلثی بود از نبوت... مثلاً تو که عزیزی یا پدرم مثلاً، چنانکه حکایت کردم... مسکین ابلهی این نتوانست شنودن...» (نامه‌ها: ج ۱، بند ۶۳۲) شاید همین داستان نیز از موارد اتهام عین‌القضات، ادعای نبوت باشد. ن.ک: (شکری: ص ۱۴ س ۳).

۳-۹- سقوط تکلیف

یکی از تهمت‌ها که سنیان سلفی به گنوسیست‌های مسلمان چهار سده‌ی نخستین

وارد می‌آوردند تهمت «اباحی‌گری» بود؛ می‌گفتند اینان به هیچ قانون پایبند نبوده بی‌نظام زندگی می‌کنند. اینک ببینیم چگونه مردمی عقب افتاده می‌توانستند چنین تهمتی بر عارفانی روشن فکرتر از خودشان وارد کنند؟ آنچه منابع موجود تاریخ نشان می‌دهد آن است که متون مقدس باستانی هند و ایرانی عبادت و پرستش‌ها (حق‌الله) را تمرین‌هایی تلقینی برای رسیدن به یک مرحله از علم و ایمان می‌پنداشتند که چون مؤمن اجراکننده بدان مرحله می‌رسید، آن تمرین‌ها برای او بی‌فایده و کاری عبث شناخته می‌شد و از عهده‌ی آن مؤمن ساقط می‌گردید (ن.ک: گلدزیهر، درسها، پانوشتها، ص ۴۱۲).

این معنی نزد گنوسیستهای اسلام نیز تا سده‌ی چهارم به روشنی دیده می‌شود. سجستانی شیعی اسماعیلی در «اثبات النبوات» ص ۱۷۸ به تفصیل آن را بیان کرده، قوانین را به دو بخش عقلی (حق‌الناس) و وصفی (حق‌الله) تقسیم نموده، حق‌الله را تمرین برای وصول به مرحله‌ای دانسته، که بعد از رسیدن، تکرار آن بیهوده خواهد بود، و ساقط می‌گردد، حق‌الناس را تابع خواست جامعه و تصمیم قانونگذار دانسته که با تغییر نیاز جامعه تغییر می‌کند ولی هیچ‌گاه ساقط نمی‌شود.

پیدااست که ستیان خشک که فرق میان «حق‌الله» و «حق‌الناس» نمی‌فهمیدند، سقوط نوعی از تکالیف را، بی‌اعتنایی به کلیدی قوانین فرض کرده، گنوسیستها را «اباحی» و هرج و مرج طلب می‌پنداشتند. ابوالحسن اشعری نخست سقوط عبادات تنها را به ایشان نسبت می‌دهد، سپس، از آن استنباط می‌کند که پس ایشان اباحی هستند و به هیچ قانون پای‌بند نیستند (مقالات، ۲: ۱۱۲).

سهل شوشتی می‌گوید: للربوئية سرّ لو ظهرت لبطلت النبوة (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۹۱) نیز: إنَّ الله إذا أطلع عبداً على سرِّ القدر لم يعذبه بالنار (نامه‌ها: ج ۲، بند ۳۳۱ و ۵۲۱). هجویری سنی زده (م ۴۶۹/۱۰۷۶) کسانی را محکوم می‌کند که گویند: چون حال حقیقت کشف گشت شریعت برخیزد (کشف‌المحجوب: ۳: ۴۲۹).

عین‌القضات می‌گوید درحال وصول نیز عبادت ساقط نمی‌شود زیرا که «عصمة الدم» می‌آورد و حفظ جان واجب است و ترک عبادت موجب کشتن می‌شود، مگر مجنون باشد، که مست را مرگ و زندگی یکی نماید (نامه‌ها: ج ۱، بندهای ۳۸۸ و ۴۹۴ و ۶۴۰ و ج ۲، بند ۵۲۱).

بند هشتم

اثبات وجود خداوند و توحید عددی او

در سده‌های نخستین اسلام پیروان توحید عددی، وجود خداوند و صفات او، و از جمله‌ی آنها توحید را، با دلیلهای نقلی اثبات می‌نمودند بدین گونه که: معجزه آوردن پیامبر، عقلاً ما را مجبور می‌دارد که سخنانش را درباره‌ی وجود خدا و صفتها و یگانگی او بپذیریم.

گنوسیستهای مسلمان، چنانکه در بند هفتم گذشت بنا بر اصول پان‌ته‌ئسم، وجود خداوند و توحید او را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانستند، زیرا که وجود جهان و یگانه بودن آن قابل انکار نیست و شاید نامه ۱۴۶ عین‌القضات کهن‌ترین استدلال باقیمانده برای پان‌ته‌ئسم باشد.

ثنویان نیز برای اثبات دوآلیسم خود، چنانکه در بند ۵-۴ / ۱ دیدیم، تا سده‌ی سوم هجری به «قانون صدور» استناد می‌جسته‌اند.

ایشان جهان مادی ما را مرکب از دو مایه‌ی خیر و شر می‌دانسته و با کمک قانون صدور: «از یکی جز یکی نیاید» بدین نتیجه می‌رسیدند که این جهان که پر از خیر و شر است جز از دو مبدأ مستقل خیر و شر نتواند بود. اینان با این باور خود را، هم در برابر موالی ایرانی مسلمان شده (گنوسیست و شیعی) و هم در برابر مذهب رسمی خلفا (سنّی) قرار می‌دادند. البته این اختلاف با گنوسیستها لفظی و ساده بود، زیرا ثنویان ظلمت را موجود و دارای مبدأ اصیل می‌دانستند و موالی گنوسیست مسلمان، ظلمت و شر را عدمی شمرده بی‌نیاز از علت موجود دانسته، توحید اشراقی خود را، چنانکه گذشت، بدیهی و بی‌نیاز از کشاکش و استدلال می‌شمردند، در صورتی که اختلاف

گنوسیستهای مسلمان با توحید عددی دربار خلیفه که صفات مادی چون داشتن اعضای تن، و صفت‌های زشت همچون متکبر، جبار و عنید - به خدا نسبت می‌دادند، شدید بود و از طرف دولت پاسخی جز زندان و شمشیر به ایشان داده نمی‌شد. ولی پس از پیدایش علم کلام، اثبات توحید عددی با کمک منطق ارسطو شکلی ویژه بخود گرفت و به صفت‌های زشت منسوب به خدا معنی‌های مجازی نرم‌تر داده شد.

در سده‌ی چهارم نوبختی را می‌بینیم که «بی‌نیازی» و «بسیط = نامرکب» بودن را از شرط‌های لازم «واجب الوجود» می‌شمرد. (نوبختی، یاقوت، چ نجمی: ۵۵ و ۹۴). نوبختی در مسئله‌ی هفدهم همان کتاب، مانند سنیان سلفی، می‌گوید: اقوی آن است که در مسئله‌ی توحید، بر دلیل نقلی (سمعی) تکیه کنیم (همان کتاب، ص ۹۴).

در سده‌ی پنجم ابن سینا را می‌بینیم در اشارات که اشراقی‌تر از شفا و نجات است، در آخرین تنبیه، نمط چهارم، مانند یک گنوسیست پان‌ته‌ئیست می‌گوید: توجه کن که: سخن ما درباره‌ی ثبوت خداوند و وحدانیت او نیاز به چیزی جز دقت کردن در معنی «وجود» ندارد، ولی همین ابن سینا در نجات که به مشرب مشائی است فصلی ویژه‌ی «اثبات واجب الوجود» (ص ۵۹۶، چ دانش پژوه) باز کرده است.

گفتیم علم کلام که از سده‌ی سوم به دست گنوسیستهای سنی زده (معتزله) گسترش یافته، معجونی از توحید اشراقی و عددی بود که جنبه‌های اشراقی آن با پرخاش یهودیان و جنبه‌های عددی آن با پرخاش گنوسیستهای حاد مسلمان رو به رو بود. چون با گذشت زمان کم‌کم برخی گنوسیستهای دیگر هم به جنبه‌های عددی آن نیز تن در دادند، ابن سینا شاید برای نزدیکی با مذهب حاکم، شرط «بسیط بودن واجب الوجود» را که نوبختی با مفهومی میان اشراقی و عددی آورده بود بگرفت و با کمک کلمه‌ی «عدد» که ثامسطیوس بی‌نشان دادن هیچ مدرک به ارسطو نسبت داده بود (ن.ک: ملل و نحل شهرستانی، در حاشیه ابن حزم: ج ۳: ۴۰ و ۱۳۴؛ ترجمه‌ی ترکه اصفهانی ص ۳۱۵ و ۳۹۰) «دلیل ترکیب» را برای اثبات توحید عددی سنی و نفی دوئینی بساخت. با این همه، ابن سینا در اینجا، برخلاف سنیان سلفی دلیل عقلی را به جای دلیل نقلی به کار گرفته و یک گام به گنوسیسم نزدیک‌تر شده است.

۱

دلیل ترکیب

پس از چهار قرن کشاکش میان توحید عددی (مذهب حاکم) و توحید اشراقی (مذهب توده‌ی ایرانی محکوم) ابن سینا را می‌بینیم که برخلاف نظرش در اشارات، اصطلاح «توحید عددی» را می‌پذیرد و در فصل دوم از مقالات هشتم شفا می‌گوید: فقد بان لنا أنَّ واجب الوجود واحد بالعدد... (الهیات شفا، چ سنگی، ۱۳۰۳ هـ، ص ۴۸۷) لیکن در همانجا به گونه‌ای اشراقی بیان می‌کند و او را «واحد لذاته موجود لذاته» می‌خواند. سپس در فصل پنجم از همان مقالات (همان چاپ ص ۴۹۳-۴۹۴ و نجات، چ دانش پژوه، ص ۵۵۷، چ مصر، ص ۳۷۵) «دلیل ترکیب» معروف را می‌آورد، که فرمول آن را در زیر خواهیم آورد، شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸) نیز در پایان ملل و نحل خود که خلاصه‌ای از الهیات ابن سینا را آورده است «دلیل ترکیب» یاد شده را می‌آورد (چ در حاشیه‌ی ابن حزم: ۱۳۴:۳ ترجمه‌ی ترکیه: ۳۹۰) لیکن در هیچ یک نامی از ثامستیوس^۱ در میان نیامده است. ولی همین شهرستانی، هنگام نقل آرای از ارسطو، که آنها را ابن سینا از ثامستیوس نقل می‌کند، در مسئله‌ی دوم از شانزده مسئله که در توحید است گوید: [ثامستیوس محرک اول را واحد به «کلمه» و «عدد» یعنی یگانه در اسم و ذات، نقل نموده است (شهرستانی، همان چاپ ج ۳: ۴۰ ترجمه‌ی ترکیه ۳۱۵ ترجمه‌ی خالقداد، بخش دوم ص ۲۱۵)] سپس «دلیل ترکیب» را به عنوان توضیح یکی از یاران ثامستیوس آورده است.

اینکه در این گزارش ثامستیوس، سناتور دولت مسیحی متعصب در ثالوث و شهردار قسطنطنیه م ۳۹۵م توحید عددی یهود را پذیرا می‌شود و یکی از یارانش «دلیل ترکیب» را برای اثبات آن می‌سازد، خود گمان برانگیز می‌باشد. پس شاید این شانزده مسئله نه از ارسطو، بلکه از آن گروه از نوافلاطونیان اسکندریه باشد که بیش از مسیحیان ثالوثی زیر تأثیر یهودیان عددی فلسطین بودند که می‌کوشیدند مذهب نویناد مسیحی

۱. احوال ثامستیوس در صوان الحکمة ص ۲۵۹، قفطی ص ۱۰۷ ترجمه: ۱۵۱ و پانوث دکتور جلالی نائینی بر ترجمه‌ی شهرستانی، ص ۳۵۹ دیده می‌شود.

خود را هر چه بیشتر از گنوسیسم نوافلاطونی به دور نگاه دارند و به توحید عددی و جبرگرایی یهودی بیالایند، تا بر ساترالیسم دولت بیزانس افزون گردد (ن.ک: عنوان نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی به ارسطو، بند ۵-۴ / ۳).

فعل و انفعال‌های سیاسی مذهبی یادشده که در سده‌ی چهارم میلادی در قسطنطنیه به دست دولت روم شرقی (بیزانس) رخ داد ترمزی برای مذهب مسیح بود و آن را در چهارچوبی نهاد که جلو هرگونه گسترش نفوذ گنوسیسم هند و ایرانی را در آن مسدود کرد.

ولی در دوران اسلام وضع به گونه‌ی دیگر شد. گنوسیستهای مسلمان مردمی باسوادتر از هیئت حاکمه‌ی عرب و در صف مخالف دولت خلیفگان بوده، دور از چشم دولتیان به نشر علم می‌پرداختند، چنانکه دائرةالمعارف اخوان الصفا را تألیف کرده به صورت شبنامه در مساجد پخش کردند. و از این رو گنوسیسم اسلامی پیش از گنوسیسم مسیحی رشد نمود و تا مرز پان‌ته‌ئیسیم پیش رفت. شاید دوری بیزانس از سرزمین هند و نزدیک بودن مسلمانان بدانجا را نیز بتوان عاملی در این جدایی برشمرد. بهر حال بزرگترین عارفان اروپای مسیحی نیز به پان‌ته‌ئیسیم بایزید، حلاج، عین‌القضات و عطار نرسیدند. ایشان برای خود مسیح نیز مقامی ولاتر از «تجسد» تصور نتوانستند کرد.

۱-۱- فرمول دلیل ترکیب

اگر باور ثنویان به دو مبدأ بسیط جدا و بی‌نیاز از هم «نور خیر + شر ظلمانی» درست باشد، ناگزیر باید هر دوی ایشان موجود فرض شوند، پس وجود جنس و مابه‌الاشتراک آن دو خواهد بود. اینک اگر هر یک از آنها، مابه‌الامتیاز جداکننده نداشته باشد، پس آن دو یکی خواهند بود، نه دو تا. و اگر هر یک دارای یک مابه‌الامتیاز نیز باشد، پس هر یک از آن دو مرکب خواهد بود از یک مابه‌الاشتراک وجود و یک مابه‌الامتیاز مخصوص. پس هیچ یک از آن دو واجب نخواهد بود، زیرا که مرکب نیازمند اجزای خود است و نیازمند واجب تواند بود.

۱- ۲- دو نکته درباره‌ی دلیل ترکیب

درباره‌ی اثبات توحید عددی خداوند با «دلیل ترکیب» دو نکته را باید در نظر داشت:

۱: نکته‌ی اول؛ اصولاً «دلیل ترکیب» برای طرفداران «توحید عددی» طرح ریزی شده است که «خیر و شر» هر دو را موجود می‌شمرند. اما طرفداران «توحید اشراقی» چون سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) که تنها مبدأ خیر و نور را موجود شمرند، هیچ نیازی بدین استدلال ندارند، زیرا ایشان شرور و بدیها و سکون و ظلمت را عدمی می‌شمرند و آن را نیازمند علت موجود نمی‌دانند (حکمت اشراق چ هنری کرین ص ۱۱۰ و ۱۹۵)؛ پس در نظر اشراقیان ثنویت خود بخود و بداهتاً متفی می‌باشد. و از همین رو در کتابهای اشراقی کمتر بخشی ویژه‌ی «اثبات توحید» ساخته شده است.

۲: نکته‌ی دوم دلیل ترکیب هنگامی می‌تواند توحید عددی را ثابت کند که در بحث «اصالت وجود یا ماهیت»، دو طرف استدلال، اصالت الوجود را پذیرفته باشند، زیرا برای کسی که ماهیت را اصل و وجود را اعتباری بشناسد، ممکن نیست وجود اعتباری را جنس و مابه‌الاشتراک آن دو «واجب» اعلام کند تا نیازی به مابه‌الامتیاز پیش آید. (حلی، نوبختی انوارالملکوت فی شرح الیاقوت: ۹۵ تصحیح محمد نجمی زنجانی. تهران ۱۳۳۸ خ).

۱- ۳- تاریخچه‌ی اصالت وجود یا ماهیت

کوتاه سخن آنکه بی‌اعتنایی اشراقی سهروردی به «دلیل ترکیب»، سهروردی را در نظر فیلسوفان متأخر طرفدار «اصالت ماهیت» جلوه داد، در صورتی که وی وجود و ماهیت هر دو را اعتباری ذهنی می‌داند (حکمت اشراق، چ کرین: ۶۴ و ۱۸۶). نور اصیل در نظر سهروردی خارج از مرز وجود و ماهیت است. ماهیت‌ها از نظر سهروردی درجات نور هستند چنانکه نزد ملاصدرا درجات وجودند. تکیه‌ی ابن سینا نیز بر «دلیل ترکیب» او را در نظر فیلسوفان متأخر طرفدار «اصالت الوجود» جلوه داد، در صورتی که ابن سینا فقط برای ارضای سنیان حاکم به اثبات «توحید عددی» پرداخته است، و او نیز توجهی آشکار به اصالت وجود یا ماهیت ندارد.

انگیزه‌ی ملاصدرا در تبدیل واژه‌ی «نور» به واژه‌ی «وجود» نخست آن بود که شیعه و ایران را از اتهام اعتقاد به «فلسفه‌ی نوری» فهلوی ساسانی ابن مقفع - سهروردی که عثمانیان بر ایرانیان وارد می‌ساختند^۱ دور دارد. دوم آنکه با عاریت گرفتن اصالت تحقیقی نور، از سهروردی برای «وجود» وجود را از معنی مصدری و اعتباری بودن دور کند، تا شاید پایه‌ای برای «دلیل ترکیب» بسازد. زیرا که ده‌ها رساله، که یاد خواهیم کرد، برای رفع شبهه از این دلیل توانسته بود تا سده‌ی یازدهم، ملاصدرا و هیچ کس دیگر را قانع کند.

از واکنش ثنویان سده‌ی پنجم در برابر «دلیل ترکیب» و دلیلهای دیگر توحید عددی که در سده‌ی چهارم و پنجم با کمک منطق مشایی یونان ساخته شد، چیزی به نام «شبهه‌ی ابن کمونه» به ما رسیده است. پدرم در (ذریعه ۲۴ - ۲۵) این شبهه را به هبة‌الله بن کمونه، هم‌روزگار ابن سینا، نسبت داده‌اند، ولی میرداماد این شبهه را از روزگاری پیش‌تر دانسته و نواده‌ی ابن هبة‌الله، به نام سعد بن منصور بن کمونه - (م ۶۸۳/۱۲۸۴م) در کتابش «لمعه» به این شبهه پاسخ گفته است (ذریعه ۱۵: ۲۴۴ ش ۱۵۸۱، و ۳۵۱: ۱۸) ثنوی بودن این شبهه، نظر میرداماد را تأیید می‌کند که این «شبهه ثنوی» که‌ن تر از روزگار ابن کمونه‌ی قرن پنجم باشد. و شاید روزگاری، یکی از محکم‌ترین دلیلهای مانویان برای اثبات دینی بودن جهان بوده است.

۱ - ۲ - شبهه‌ی ابن کمونه یا نقض دلیل ترکیب

شبهه‌ای که دلیل ثنویان برای اثبات دوآلیسم است و به وسیله‌ی آن، دلیل ترکیب ابن سینا را نقض می‌کردند، و نخستین بار ابن کمونه بدان پاسخ داد و به غلط به نام وی که پاسخ دهنده بدانست شهرت گرفت چنین است:

[اگر در هر یک از دو مبدأ بسیط جدا، جز مابه‌الامتیاز «خیر، شر» هیچ

۱. چنانکه پیش‌تر گذشت میرمخدوم، م ۹۹۵ هـ صدراعظم ایران که به عثمانی پناهنده شد کتابها در ردّ بر تشیع ایرانیان نگاشته و سبب پیدایش رقابتی میان استانبول و اصفهان در ریا و سالوس و تظاهر به قشرگرایی شد، و این به معنی از میان رفتن علت وجودی صفویان بود، که جلوگیری از چیرگی خلافت سنی نگهبان جهل و قشرگرایی بود و به سقوط صفویان انجامید.

مابه‌الاشتراک (جز وجود) فرض نکنیم، ترکیب لازم نیاید. زیرا که وجود اعتبار محض است که ذهن ما به آن دو داده است.]

مثنائیان خودشان نیز بدین شبهه پی برده بودند، از این رو نوبختی دلیلهای سَمعی توحید را بر دلیل عقلی ترکیب ترجیح داد و علامه‌ی حلی (۶۴۸-۷۲۶) در شرح «دلیل ترکیب» می‌گوید: این دلیل وقتی مفید است که وجود را اصیل و واقعی بدانیم نه اعتباری (انوارالملکوت، چ نجمی زنجانی، ص ۹۵).

نخستین کسی که این شبهه‌ی ثنوی را به نادرست به ابن‌کُمونه نسبت داده آن را پاسخ گفت، ملاجلال دوانی (۸۳۰-۹۰۸) است. او در شواکل الحور، که در شرح هیاکل النور سهروردی نگاشته، سَنی مآبانه از توحید عددی دفاع نموده بر توحید اشراقی سهروردی سخت می‌تازد، تا آنجا که غیاث‌الدین منصور دشتکی (۸۶۶-۹۲۹) صدراعظم گنوسپیست شاه طهماسب صفوی کتابی در دفاع از سهروردی و ردّ بر دوانی به نام اشراق هیاکل النور نگاشت (ذریعه ۱۰۳:۲ و ۱۷۸:۱۴ و ۲۴۰). پس از وی خفّری (م ۹۴۳ / ۱۵۳۵ م)، میرداماد (۹۷۰-۱۰۴۱)، ملاصدرا (م ۹۷۹-۱۰۵۰)، حسن شیروانی (م ۱۰۹۸ / ۱۶۸۶ م)، احمدبن زین‌العابدین عاملی (م ۱۰۶۰ / ۱۶۵۰ م)، شمسای گیلانی (م ۱۰۶۰ / ۱۶۵۰ م)، محمد شریف کشمیری شاگرد میرداماد، محمدطاهر قمی (م ۱۰۹۸ / ۱۶۸۶)، محمدبن عبدالکریم بروجردی جدّ بحرالعلوم، ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۹ / ۱۸۷۲ م)، مفتی محمدعباس لکهنوی (م ۱۳۰۶) هر یک مقاله‌ای راجع به این شبهه نگاشته که خصوصیات هر یک در مجلدات ذریعه درج شده است.

ولی پس از آن همه کشاکشها، یکی از معاصران ما به نام شیخ محمدصالح مازندرانی، که در ۱۳۵۰خ) در سمنان درگذشت، کتابی در دفاع از اصالت ماهیّت به نام ودایع الحکم نگاشته به سال ۱۳۷۷ هـ چاپ شد. وی در آن می‌گوید: ملاصدرا برای نجات دادن «دلیل ترکیب» ابن‌سینا لفظ «نور» را در فلسفه‌ی نوری سهروردی به لفظ «وجود» تبدیل کرد. او برخلاف حق، قایل به اصالت وجود شده است. ولی ما برای اثبات توحید نیازی به «دلیل ترکیب» ابن‌سینا نداریم، ما با استناد به «حدیث فرجه»

توحید را ثابت می‌کنیم (ذریعه ۶۲:۲۵) حدیث فرجه نیز در ذریعه ۶:۲۴۸ و ۱۳:۲۴ معرفی شده است.

۱-۵- نظر عین‌القضات :

قاضی درباره‌ی توحید عددی نیز دچار همان تناقض همیشگی سنی و گنوسیست^۱ بودن خود هست. او که ده‌ها بار از توحید اشراقی به صورت پان‌ته‌ئسم‌تند دفاع کرده است، در اینجا برای سنی‌نمایی و راضی کردن حکام سلجوقی سنی، بدیهی بودن توحید اشراقی خود را به فراموشی سپرده، در صدد اثبات توحید عددی برآمده و با چهار مقدمه آن را ثابت کرده است:

- ۱) برای دوئیت، اختلاف صفات لازم است.
 - ۲) اختلاف یا در صفات ذاتی و یا در صفات عرضی است.
 - ۳) اختلاف عرضی نیز میان دو قدیم نتواند بود.
- نتیجه: پس قدیم بیش از یک عدد نتواند بود (نامه‌ها: ج ۱، بندهای ۱۷۰-۱۷۷).

بخش سوم

نامه‌ها

فصل اول

فصل دوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱ - نوشته برادر اعز، اطال الله بقاءه فی طاعته و سَلَک به سبیل السَّعَادَةِ الْقُصْوٰی^۱، رسید، و بدان شادمان شدم که گفته بود آنجا که حق تعالی بود نه خیر بود و نه شر. آن سخن راست است. آنجا که جلال لم یزل است اسم خیر و شر نبود. و این جز اضافت محض نبود. و آنجا که حقیقت عَشْرَه است، مثلاً نه نصفیت است و نه خُمسیت. امّا به نسبت و بیست و پنجاه، هر دو صفت مر عَشْرَه را پیدا شود. لَعْمَرٰی! افعال در عقل ما، هر چند بر این گونه ممکن الوجود است که هست، احسن الوجوده است و اَلْفَهَا بِالْحِکْمَةِ^۲. پس، بر این اعتبار، همه افعال او خیر است.

۲ - و آنچه گفته بود محلّ بعضی شرها نمی دانم، ای دوست، جواب همه نبشته ام از چندین گونه. اما تو دیر دیر به کمالِ حقایقِ آن محیط شدی. بلکه ظاهر آن است از آن جوابها که قاطع الطریق را کُشتن، به نسبت و انظامِ کُلّ، صلاح است؛ و بعضی اجزاء مجروح کردن در فصد و حجامت برای مصلحتِ همه تن عینِ صلاح

۱. نامه یکصد و بیست و هشتم از روی تک نسخه K. 41.

۲. خدا بقای او را در خداپرستی دراز دارد و او را به راه خوشبختی بهتر رهنمون گردد.

۳. بهترین شکل ها و مناسب ترین آنها با حکمت است.

است. باشد که یکی را در دوزخ مغلّد داشتن صلاح وجود است و تو ندانی. و نه هر چه علم تو بدان نرسد خود نیست. هیئات! لابل علم جبرئیل و میکائیل به نسبت و اعلم روح اعظم همچندان است که علم پشه و مورچه به نسبت و اعلم جبرئیل و میکائیل. و از آن جا که روح اعظم است، پنجاه هزار سال راه است تا جناب لم یزل؛ مصطفی - صلعم - چنین گفته است و این به قدر عقلی توست. یا نه، چه جای پنجاه هزار سال و صد هزار سال و اضعاف این بود؟ چه گویی؟ روح اعظم به خود نه محال الوجود است؟ زیرا که اگر نه حق - تعالی - بودی، او هرگز نبودی، بلکه عدمش ضروری بودی؛ و خدای - تعالی - را وجود واجب است؛ و ضروری را، از واجب الوجود به خود، راه متناهی بود، چه جای پنجاه هزار سال بود! و این درّی ثمین است که تا این روزگار گرد او هیچ کس نگردیده است. ارجو که بدانی، همه حادثه عالم تو را مکشوفتر از مکشوفی گردد. هذا مضمی^۱.

۳ - ای دوست، نه هر چه می‌دانم بتوانم گفت. هیئات! هیئات!
 خاک از سر این راز کهن باز مکن خود را و مرا در سر این راز مکن
 همچنانکه آدمی مجبور است بر آنکه خود را بپنکشد، همچنین مجبور است
 بر آنکه اسرار خدای - تعالی - را باز نگوید، اگر چه واز توان گفت. و من از ذوق
 می‌نویسم نه از خواننده و شنوده. چه، «کهیصص»^۲ چه معنی دارد؟ هیچ روا بود مثلاً
 آیتی که ناسخ است این دیگر را در تخلید کفار آمده است؟ چه گویی؟ «و تَنْشِئُكُمْ
 فِی مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۳ جز چیز دیگر خواهد بود که با ما بگفتند؟ چه گویی؟ «فَاَ مَا الَّذِیْنَ
 شَقُّوا فِی النَّارِ لَهُمْ فِیْهَا زَفِیْرٌ وَ شَهِیْقٌ. خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا
 شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیدُ»^۴ آخر چه توان بود؟ چه گویی؟ در صحیح بخاری

۱ - این یعنی: این بگذشت. به جای پایان سخن. تکیه کلام قاضی است در بسیار جایها می‌آورد.

۲ - قرآن، مریم ۱۹: ۱.

۳ - قرآن واقعه ۵۶ - ۶۱ = بگونه‌ای که ندانید شما را می‌آفرینیم.

۴ - قرآن ۱۱: ۱۰۶ - ۱۰۷ = آنانکه بیچاره شوند در آتش جاودانه ناله خواهند کرد تا آسمان و زمین ←

یا مسلم است که چون روز شفاعت برسد، خدای تعالی گوید: شفاعت انبیا برسید، اما رحمت من هنوز مانده است؛ فَيَأْخُذُ مِنَ النَّارِ قَبْضَةً أَوْ قَبْضَتَيْنِ - الشُّكُّ مِنِّي^۱. تو دانی که در قبضه او چند گنجد؟ هیاه! بگذار تا هم از زلف و خال ... کنم.

۴ - جوانمردا، آنچه من دانم تو آن را هرگز ندانی. خال و روی معشوق به کمال جمال بود، باش تا جمال خود بینی، آنگاه بدانی که ابلیس خال است یا سید المرسلین و سید الاولین و الآخرين. نباید که چه خال تو ببیند تا چشم بد و عین کمال است. «و تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ»^۲ این خال تو، بر کمال جمال تو، تو را از دشمنان نگاه می دارد «وَ إِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ»^۳.

۵ - ای جوانمرد، اگر مرضی نبود، صحت بالذت نبود؛ و اگر فراق معشوق نبود، کس لذت وصال ندانستی. وَ يَضِدُّهَا تُتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ^۴. مثلاً تو را منصب استیفاء سلطان است؛ اما تره فروش را آن لذت از چشم و گوش نبود که تو را از استیفای سلطان بود. نبینی که کسی شمع فروزد بهتر دوست می دارد که چراغ؛ زیرا که شمع بهتر از چراغ است. اما به روز، آن کس را به از طلوع آفتاب هیچ نبود. و روشنایی آفتاب بهتر است که نور شمع.

۶ - جوانمردا، سر قدر تا بدین بیان کس نرسانیده است که من. اما آن که بر

→ هست، مگر آنکه خدا بخواهد، که خدای تو هر چه را بخواهد کند.

۱ - پس او، یک مشت یا دو مشت (شک از من است) از آتش را برمی گیرد.

۲ - قرآن ۳۳ : ۳۷ = چیزی را در دل پنهان می کنی که خدا آن را آشکار خواهد کرد! تو از مردم بیم داری ولی خداوند شایسته تر است که از او پترسی.

۳ - قرآن قلم، ۶۸ : ۵۱ = هنگامی کافران قرآن را شنیدند نزدیک بود به تو چشم زخم زنند. اکنون گویند او دیوانه است.

۴ - هر چیز با ضد آن شناخته گردد (تمهیدات بند ۲۴۵).

ذوق تو موقوف است چیزی دیگر است؛ در چشم من آیند و بدو درنگرند. تو عاشقِ خودی، خلل از این است. اگر عشق اوت بودی، کاری دیگر بودی. جوانمردا، خال عیب بود. عاشق خود ببند آنجا که خودی هیچ نیست. یا سید الاولین و آخرین! «ثُمَّ رَجَعَ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ»^۱ تو نقص دیده راست کن؛ و اگر نه، او همه جمال است:

گویند خرابات بدست [این نه] رواست	نیک است خرابات و بدیها از ماست
از دیده بد نمای بر باید خاست	کز راستی مرد شود عالم راست ^۲

۱. قرآن، ملک، ۶۷: ۲ = دوباره با دقت بنگر تا رای تو بناگزیر برگردد - در متن نامه قاضی به جای ثم ارجع، فارجمع دیده می‌شود.

۲. یک دوبیتی هموزن و قافیه این شعر، در ج ۲ بند ۱۸۹ نیز آمده است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۷ - سِرْتُ مَا سِرْتُ مِنْ لَيْلِهَا ثُمَّ وَافَقْتُ أَنَا جَامِعٌ غَيْرَ الَّذِي لِمَخَارِقِ
وقد تَلَقَّيْتُ الْأَسْمَاءَ فِي النَّاسِ وَالْكُنَى قَدِيمًا وَلَكِنْ فَرَّقُوا فِي الْخِلَاقِ (چنین)
جوانمردا، چون عاشقان حدیث سودای خویش گویند، تو همه سمع باش و
تصرف در باقی کن:

کار جهان سرآمد و بگذشت روزگار سودای ما نیامد روزی همی بسر
«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي»^۲
حدیث عاشقان هرگز بتمامی گفته نشود. سودای ایشان را نهایت نیست.
جهان عشق فراخست و تنگ دیده تو^۳ حدیث عشق درازست و همتت کوتاه^۴
از خود و از خود می‌گویم، تو در میان طفیلی باش، اگر باشی هنوز عظیم کاری بود.

۸ - معجون یک شب من اول اللیل با لیلی بنشست، و سودای خویش آغاز
کردند نه به زبان گوشت و پوست، مؤذن بانگ نماز صبح می‌گفت که هنوز معجون

۱. نامه یکصد و بیست و نهم تک نسخه K ۴۴

۲. قرآن کهف ۱۸ : ۱۰۹ = هرگاه دریا رنگ می‌شد برای نوشتن گفته‌های خدایم، پیش از پایان گفته‌های او دریا پایان می‌یافت.

۳. دیده: (نسخه K) سینه (نامه ۹۸ بند ۵۵۸).

۴. همتت (نسخه K) دست تو (نامه ۹۸ بند ۵۵۸)

می‌گفت؛ و چون بانگ نماز شنید، گفت: واعجباً! امشب نماز خفتن پیش از وقت می‌گوید.

أَصِلْ فَلَا أَدْرِي إِذَا مَا ذَكَرْتُهَا اثْنَيْنِ صَلَّيْتُ الصُّحَى أَمْ ثَمَانِيَا^۱
لَكَانَ فِي قَضَائِهِمْ عِبْرَةً. مجنون چه بود و لیلی چیست؟ اگر استعدادی هست، روزی بود که بررسی؛ و اگر نه، جلالت ازل گوید:

چون تو دو هزار عاشق از غم کشتم وز خون کس آلوده نشد انگشتم^۲
سودای خود با خود می‌گویم. از قصه یوسف چه دانسته‌ای تا این غایت؟
احسن القصص گفت چه بود؟ گفت: «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتْ اخْرِجْنَ عَلَيْهِنَّ»^۳ عجباً از این حدیث! فارغان از عشق یوسف دست بردند، و زلیخا که عشق یوسف در میان جان داشت از دور نظاره می‌کرد و می‌گفت:

یاران به نصیحت آمدند دی بر من تا بو که برون کشند عشق از سر من
دیدند جمال و حسن آن دلبر من کردند سجود جمله پیش در من^۴

۹- وقت مذ‌دریاست، اگر مهمی داری درآی، که همه را راه است. می‌دانم که از این سودا بس دوری؛ اما این حدیث نه از بهر توست، ... او پیدا است. آهن نیک داند که معشوق او مغناطیس است نه چیزی دیگر. اکنون این علم‌گویی آهن را از کجا آمد - بل با آن. مدبر می‌گوید: این خواص است. چه کند نه کار او بود. او در این عالم کور است. «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ»^۵ اگر خواهی که این حدیث تو را روی نماید، این حدیث در باقی کن و

۱. هنگامی که به یاد وی افتم گنج شوم، ندانم بامداد را دوگانه یا هشت رکعت برگزار کرده‌ام.

۲. این شعر در یکم بند ۴۷۲ و بند ۶۷۲ نیز دیده می‌شود.

۳. یوسف ۱۲: ۳۱ = هنگامی که [زلیخا] گفته زنانه را برشود، ایشان را به یک تکیه‌خانه بخواند و به هر یک چاقویی داد، پس [به یوسف] دستور داد تا به میان ایشان آید.

۴. هموزن و قافیه این دو بیت در بندهای ۱۲۷ و ۶۱۶ ج یکم و تمهیدات بند ۳۰۶ نیز دیده می‌شود.

۵. قرآن یسین ۳۶: ۹ = در جلو ایشان پرده و در پس ایشان پرده کشید تا هیچ بینند.

شرط طاعتداری و کمر بندگی بر میان بسته دار، و علل را بانی کن، که الثَّجْرَةُ فی طریقنا هذا کفر. آنگه ندانم که قبول کنند یا نقشهایی است از غیب بیرون آمده و نقاب بسته و به ساحل دریا آمده و خود را وارفتن برید داشته. و اگر بی نقاب بیرون آید، عرش و کرسی را از پای در آورد.

۱۰ - چه می شنوی؟ به جلال قدر لم یزل که دیده های دیده وران را این نقشها روشنتر از آفتاب است. و مخدولان به عقل مختصر خود چون در او تصرف کنند؟ این حدیث متعذرتر از آن دان که هیچ کس را در شرف توان بود در عالم تمیز به دیده عقل و علم. صبر کن تا در دریای غیب غرق شوی، آنگه نهنگ، عظمت تو را فرو برد «قَالَ تَقَمُّهُ الْحَوْتُ»^۱. هرگز ندیده ای «نَّ وَالْقَلَمَ وَ مَا یَسْطُرُونَ»^۲ یا سَيِّدَ الْاَوَّلِیْنَ وَ الْاٰخِرِیْنَ^۳. تو چه می گویی؟ لَا تُفْضِلُونِی عَلٰی یُونُسَ بِرَمْتِی^۴ غَرِقْتُ فِیْ بَحَارِ الصَّمَدِیَةِ، وَ التَّقَمْنِیْ حَوْتُ الْاَخْدِیَةِ^۵. یا محمدا «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَّبِّكَ بِمَجْنُونٍ»^۶، «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ»^۷، لَا تُفْضِلُونِی^۸! كَلِمَ النَّاسِ عَلٰی قَدْرِ عُقُولِهِمْ^۹، عَلَيْنَا وَ عَلٰی عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِیْنَ^{۱۰}، «فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا»^{۱۱}، وَلِلْأَرْضِ مِنَ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ^{۱۲}. گفت «فَرَضَ عَلَيْكَ

۱. قرآن ۲۷ صافات ۱۴۲ = پس نهنگ او را بلعید.

۲. قرآن، قلم ۶۸: ۱.

۳. ای پیر گذشتگان و آیندگان! تکرار بندهای ۷۷۶ ج ۲، و پیش از آن.

۴. مرا از یونس پسر متی برتر مشمرید! بر متی = ابن متی در بند ۲۸۹ ج ۲.

۵. به دریای فنا (صمدیه) فرود شدم و نهنگ یگانگی مرا بلعید.

۶. نعمت خدا به تو پوشیده نیست. قرآن، ۶۸ قلم: ۲.

۷. قرآن، ضحی ۹۳: ۱۱ = درباره نعمت خدا سخن یگوا

۸. ن. که، ش ۴.

۹. با مردمان به اندازه خردشان گفتگو کن! مکرر بندهای ۱۲۱، ۶۶۲، ۷۵۷ ج ۱.

۱۰. بر ما و بر بندگان نیک خدا. مانند بندهای ۸۵۷ و ۸۵۸ ج ۲، از روی آیت مریم ۱۹: ۳۳ ساخته شده است.

۱۱. قرآن عمران ۳: ۱۰۳ = به نعمت او برادر شدید.

۱۲. زمین نیز از لب پر جام بزرگان سهم دارد (تنها همین جا است)

الْقُرْآن»^۱، «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا»^۲. ابن عباس گوید: لَمَّا أَوْتِيَ يُونُسَ بِالنَّبُوءَةِ... و لمونی! ذرونی! لَا تُفْضِلُونِي! گفت، «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ»^۵، قول ثقیل چه بود؟ چون حَمَال او بود؟ جبرئیل آمد و گفت: «يَا أَيُّهَا الْمُرْمِلُ قُمْ اللَّيْلُ»^۶ عالم ظلمت گرفت. «قُمْ فَأَنْذِرْ»^۷، «وَسِرَاجًا مُنِيرًا»^۸. دریغا! دریغا! «قُمْ فَأَنْذِرْ! وَرَبِّكَ فَكْبَرُ»^۹ تو گویی که جبرئیل بود، من گویم که روا نه کارِ توست.

۱۱. اگر توانی، به درگاه «فَاوْحِي إِلَى عَبْدِي مَا أَوْحِي»^{۱۰} آی! تا سمع اگر داری، «حم عسق»^{۱۱} با تو بگوید: «كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَالْإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^{۱۲} چه بود، و حقیقت این کار چه بود؟ و پندارم تو را آن قوت نیست. تو را همکاسگان بسیارند. دل فارغ دارند. نه هر که رفت رسید، و نه هر که کشت درود: و مَا كُلُّ طَالِبٍ مِنَ النَّاسِ بِالْغَى وَلَا كُلُّ سَيَّارٍ إِلَى الْمَسْجِدِ وَاصِلٌ^{۱۳} وَاللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، که چندین هزار هزار سالک در این بمیرند و یکی نداند که «يُوحِي إِلَيْكَ وَالْإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ»^{۱۴} چیست! می‌پنداری که می‌دانی، ای بر در پندار چو تو بسیاری!

۱. قرآن. قصص ۲۸ : ۸۵ = آنکه قرآن را یرایت فرستاد، تو را به زمین موعود باز می‌گرداند.

۲. قرآن مزمل ۷۳ : ۵ = ما قرآن را سنگین بر تو می‌فرستیم.

۳. ناخوانا است.

۴. ن. ک پانویست ش ۴، ص ۲۸۳.

۵. قرآن. اسرا ۱۷ : ۷۰ = ما شما را در خشکی و دریا سوار کردیم.

۶. قرآن مزمل ۷۳ : ۱ = ای به رختخواب خفته کمی برخیز.

۷. قرآن مدثر ۷۴ : ۲ = برخیز، مردم را بیم ده و تکبیر خدا گوا.

۸. قرآن احزاب ۳۳ : ۴۶ تو را چون چراغ روشن نمودیم.

۹. ن. ک پانویست ش ۷.

۱۰. قرآن نجم ۵۳ : ۱۰ = وحی فرستاد برای بنده‌اش هر چه فرستاد.

۱۱. قرآن حم عسق ۴۲ : ۲ = رَمَزْ.

۱۲. قرآن حم عسق ۴۲ : ۳ = خدا این گونه وحی می‌فرستد.

۱۳. نه هر کس که بنخواهد می‌رسد و نه هر بلندپرواز رسنده است (متنها همین یکجا است).

۱۴. قرآن. ن. ک پانویست ش ۱۲.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۲ - «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۲ هیچ دانی که آدمی را برای چه فرستاده‌اند؟ گوش دارا تا از قرآن قدیم با تو نمایم، که گواهی از آن صادق‌تر نخواهد بود «هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ»^۳. قرآن چه می‌گوید که آدمی برای چه آفریده‌اند؟ بشنو: «وَمَا خَلَقْتُ الْعِجْنَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۴ یا آدم، رخت از بهشت بردار و سفری کن به عالم خاک «اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى»^۵ تا چه بود؟ یا رَبِّ الْعِزَّةِ، «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ»^۶. تا بندگان ما را بندگی درست گردد در عالم ابتلا، که در عالم بهشت در میان نعیم درست نتوان کرد. «وَأَنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»^۷ «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً»^۸. عبادت بی‌اخلاص به کار نیاید ما را. «فَقَدِمْنَا إِلَى مَا

۱. تک نسخه K52. ۲. قرآن ۱۶ : ۴۳ = اگر نمی‌دانید از دانایان بپرسید!

۳. قرآن ۴۵ : ۲۹ = این کتاب سخن درست را به شما می‌گوید.

۴. قرآن ۵۱ : ۵۶ = جن و انس را نیافریدم جز برای عبادت.

۵. قرآن ۲ : ۳۸ = از بهشت فرومی‌روید به زمین تا پیامبر برایتان بفرستم.

۶. قرآن ۲ : ۱۹۷ = توشه بگیرید و بهترین توشه تقوا است.

۷. قرآن ۱۸ : ۷ = ما آنچه بر زمین است برای آزمایش شما آفریدیم تا کدام بهتر کار می‌کنید.

۸. قرآن ۹۸ : ۵ = دستوری ندارند جز آنکه تنها خدا را مخلصانه بپرستند.

عَمِلُوا فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا^۱.

۱۳ - الحق آدمی شیرین نعمتی است. «فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»^۲؛ و این پس نیست هنوز، «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»^۳. پس لله شریک، و خلق بیشتر مشرک اند. «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ»^۴، پس «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»^۵. شرک را به حضرت الهیت راه نیست البته. یا سیدالاولین و الآخرين^۶؛ لولا که لم خَلَقْتُ الا فَلَاک^۷. و مع ذلك «لئن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۸، «بَلِ اللّٰهُ فَاعْبُدْ» ما را خواهی حدیث ما کن که در حق ابراهیم گویم: «وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا»^۹. سبب آن است که او همگی خود بکلیت تسلیم کرد، که اسلمت الی الله یا جبرئیل^{۱۰}. او را در این دعوی بر محکی نرزی، در منجنیق نمرود بود در هوا که جبرئیل بدو گفت: اَلْكَ حَاجَةٌ؟ گفت: اَمَّا إِلَيْكَ فَلَا^{۱۱} ازو، باری، حاجتی نخواهی یا ابراهیم؟ چه گویم یا جبرئیل؟ خفته نیست آخر، «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»^{۱۲}؛ غایب نیست «وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^{۱۳}، می داند و می تواند. حَسْبِيَ مِنَ السَّوَالِ عِلْمُهُ بِحَالِي^{۱۴}. لا جرم چون خلیل در دعوی خود درست بود، قرآن عظیم در حق او این گفت: «مَا كَانَ اِبْرَاهِيْمُ

۱. قرآن فرقان ۲۵ : ۲۳ = کارهایشان را نابود خواهیم کرد.

۲. قرآن کهف ۱۸ : ۱۱۰.

۳. خدا شریک ندارد.

۴. قرآن یوسف ۱۲۸ : ۱۰۳ = بیشتر مردم هر چند تو بخواهی ایمان نیاورند.

۵. قرآن ۱۲ : ۱۰۶ = بیشتر آنان که ایمان آورده‌اند باز مشرکند.

۶. ای سرور گذشتگان و آیندگان.

۷. اگر تو نبودی فلکها نیافریدمی.

۸. قرآن زمر ۳۹ : ۶۵ = هرگاه شرک و روزی کار تباه خواهد شد و تو زیانمند باشی.

۹. قرآن. نساء ۴ : ۱۲۵ = ابراهیم را خدا برای دوستی برگزید.

۱۰. من خود را تسلیم خدا کرده‌ام ای جبرئیل.

۱۱. آیا نیازی داری؟ [پاسخ گفت:] : به تو نیاز ندارم

۱۲. قرآن بقره ۲ : ۲۵۵ = او را خواب نیاید.

۱۳. قرآن حج ۲۲ : ۱۷ = خداوند بر هر چیز گواه است.

۱۴. آگاهی او از عالم مرا از پرسش بی‌نیاز ساخته است.

يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ خَنِيفًا مُسْلِمًا^۱.

۱۴ - چون عمل با شرک باطل است، «فَاحْبِطِ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ»^۲. سَنَت ما در ازل چنین است، «كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا»^۳. چرا علم اخلاص طلب نکنی تا اعمال تو مقبول و مبرور بود؟ آخر طلب دنیا فرض است و طلب علم نه؟ هیئات! طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ^۴. آن علم اخلاص است که ... بی آن درست نیاید. این تنبیهی دان، «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يُتَنَفَعُ الْمُؤْمِنِينَ»^۵. نشان مؤمن آن بود که چون تذکر به گوش او رسد طلب علم اخلاص کند تا عبادتش هبای منثور نبود.

۱۵ - اگر بعد تذکر و تنبیه طلب کند معذور نیست، که شنودن و تغافل زدن صِفَتِ کَافِرَانِ است. که «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلِيَ مُسْتَكْبِرًا كَانَ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا»^۶. صفت مؤمن آن است که «إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - هُمُ الْمُؤْمِنُونَ»^۷ کسی بازو گوید؛ و ازین قوم بود «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ - إِلَى قَوْلِهِ - يَسْتَبْشِرُونَ»^۸. او را در قرآن چنین گوید: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا»^۹. و کسی که او را ذکر خدا در جنباند که «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا - إِلَى قَوْلِهِ - يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ»^{۱۰}، لاجرم در حق او این سجل بندند که «وَإِذَا سَمِعُوا

۱. قرآن عمران ۳: ۶۷ = ابراهیم جهود یا نصرانی نبود او یکتاپرست و مسلمان بود.

۲. قرآن. احزاب ۳۳: ۱۹ = خدا کارهایشان را تباه کرد.

۳. قرآن. اسرا ۱۷: ۵۸ = این در کتاب نوشته شده است.

۴. دانش جستن بر هر مسلمان واجب است.

۵. قرآن ذاریات ۵۱: ۵۵ یادآوری کن! یادآوری سودمند باشد.

۶. قرآن. لقمان ۳۱: ۷ = هرگاه آیتی بر او خوانده شود پشت کرده گویی آن نشنوده است.

۷. قرآن. انفال ۸: ۲ = هرگاه یادی از خدا شود دلهایشان می‌طپد.

۸. قرآن زمر ۳۹: ۴۵ = هرگاه از یکتایی خدا گفتگو شود دل رنجه شوند کسانی به آینده باور ندارند... و هرگاه از خدایان دیگر گفتگو شود خشنود گردند.

۹. قرآن. کهف ۱۸: ۵۷ = کیست تاریک تر از کسی که هرگاه بیاد خدایش آورند، روی بگرداند.

۱۰. قرآن. زمر ۳۹: ۲۳ = خدا بهترین سخن را فرو فرستاده کتابی هم‌آهنگ که پوست کسانی را که ←

ما أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ اعْبَیْنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الذَّمِّعَ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ»^۱ تحقیق دان که هر که ذکر خدا و رسول شنود و او را بجنباند، و چون ذکر دنیا کند، «إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ»^۲ او کافر است؛ و هر که او را مؤمن داند هم کافر است.

۱۶ - آخر از قرآن بشنو: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»^۳ چون بود؟ او را از این همه نصیب آن است که خود را از میان آشغال دنیاوی بدر آرد و نظر کند تا خود طلب دنیا چند بود و چون طلب کند و طلب آخرت چون. از این قوم است که «مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ»^۴ که «يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»^۵ خود دانم که نه کار اوست؛ سوختگان عشق او خود دیگراند، «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّوْنَ»^۶ سرّاً پس و لا يَطْلُعُ عَلَيْهِ مَلَكٌ مَّقْرَبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ^۷. یا اسرافیل، به شما می‌گویند: «يُفْسِدُ فِي الْأَرْضِ وَ يُسْفِكُ الدَّمَاءَ»^۸، ما می‌گوییم خاموش باشید که این حدیث نه کار شماست، «أَنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۹، شما دست از دامن سُبُوْحُ قُدُّوْش برمدارید. عاشقی نه کار شماست که رستم را هم رخش رستم کشد. اگر آدمی را من آفریدم، منش به دانم از شما؛ که شما می‌گویید: «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّوْنَ»^{۱۰}، اما این قوم آنها‌اند که «سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ»^{۱۱}؛ آنها‌اند که «يُفْسِدُ فِيهَا وَ يُسْفِكُ

→ از خدا می‌ترسند درهم کشد.

۱. قرآن مائده، ۵: ۸۳ = هرگاه سخنی را که بر پیامبر آمده شنوند اشک از چشمانشان روان گردد که حق را شناخته‌اند.

۲. قرآن، زمر ۳۹: ۴۵ = که از آن خوشنود گردند.

۳. قرآن، بقره ۲: ۱۶۵ = آنان که ایمان آورده‌اند خدا را بیشتر دوست می‌دارند.

۴. قرآن عمران ۳: ۱۵۲ = برخی از شما دنیا را خواهند و برخی آخرت را.

۵. قرآن کهف ۱۸: ۲۸ = دیدار او را خواهند.

۶. قرآن مائده ۵: ۵۴ = او ایشانرا دوست دارد و ایشان او را دوست می‌دارند.

۷. پنهانی در پنهان است، کسی از آن آگاه نی نه فرشته نزدیک به خدا و نه پیامبر فرستاده شده. این حدیث در بند ۲۳۶ ج دوم چنین آمده است: «السُّرِّيْنِ وَ بَيْنَ عَبْدِي لَا يَطْلُعُ عَلَيْهِ...».

۸. قرآن بقره ۲: ۳۰ = آدمی در زمین فساد خواهد کرد.

۹. من آن را می‌دانم که شما نمی‌دانید. ۱۰. قرآن مانند ش ۶.

۱۱. قرآن انبیاء ۲۱: ۱۰۱ = پیشینه نیکو یا ما دارند.

الذّماء»^۱، نامشان در جریده اهل دنیا است، «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا»^۲.

۱۷- روز قیامت چون اسرافیل صور دردمد، هیبت اذل بیگانگان بر باد دهد و به غارت برد؛ اما دوستان را از آن چه؟ «وَتَفْخَحُ فِي الصُّورِ فَصَيَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ الْأَمِنْ شَاءَ اللَّهُ»^۳؛ گویی ایشان کدام اند؟ ندانی و نه غم آنت گرفته است که بدانی، «وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^۴. باکی نیست گذرشان هم بر ما بود «أَيُّنَ الْمَقَرُّ... إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ»^۵. این حدیث دراز بکشید. «لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»^۶. او ینبوع دل خرج می کند که ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ^۷، کی رسد؟ و ازو آموخته ام، آخرش پدید نبود، «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ»^۸. پنداری که وارسل - صلعم - گفت: «وَإِنَّكَ لَتَلَقُّ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»^۹، او بود و بس؟ هم مشتریان او بسیار بودند. واشوقاه الی لقاء اخوانی^{۱۰}.

۱۸- الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ^{۱۱}. یا ابابکر، لیس بینی و بَیِّنَتِ قُرْقُ الْأَثَى^{۱۲} ... یا

۱. قرآن بقره ۲: ۳۰ = آدمی در زمین فساد خواهد کرد.

۲. قرآن اعراف ۷: ۱۷۸ = بسیاری را برای جهنم نهادیم.

۳. در کرنا دمیده پس هر که در آسمانها و زمین است بمیرد جز آنکه خدا بخواهد.

۴. ایشان به زندگی دنیا بسنده کرده از آخرت بی خبرند.

۵. قرآن، قیامت ۷۵: ۱۰ = گریختن به کجا؟... تنها نزد خدا جا هست.

۶. قرآن کهف ۱۸: ۱۱۰ = اگر دریا مداد شود باز سخنان خدا پایان نیابد و دریا خشک شود.

۷. چشمه های دانش باز شد.

۸. قرآن، رحمان ۵۵: ۱-۲ = خدا خواندن را پیاموخت به مردم.

۹. قرآن طس نمل ۲۷: ۶ = تو قرآن را از خداوند می گیری!

۱۰. به امید دیدار برادران... مکرر در بندهای ۱۲۷، ۵۹۹ ج ۱ و... آمده است.

۱۱. دانشمندان وارثان پیامبرانند... در بندهای ۳۲، ۵۰ ج ۱... آمده است.

۱۲. ای بوبکرا قرقی میان من و تو نیست جز اینکه من...

عُمَر، لو لم أبعث لُبَيْثٌ^۱. اگر باورت نبود که «تَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»^۲ او را و غیرِی را بود، از قرآن بشنو: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ»^۳، هر که متقی است تَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّي^۴، «وَعَلَّمَانَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»^۵. و هیچ کس بجز متقیان ازین شراب نخورند، أَنَا وَ الْأَتْقِيَاءُ مِنْ أُمَّتِي بَرَاءٌ مِنَ التَّكْلِيفِ^۶. همه به فطرت رسیدند، «فُطِرَتْ إِلَهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^۷ «ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَيِّمُ»^۸ دین چه بود؟ «إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَامُ»^۹ چه بود؟ «أَسَلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ»^{۱۰} و اتَّقَوْهُ وَأَسْلِمُوا! همه را و فرمودند «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ»^{۱۱} و جز این خود نفرمودند. اگر از ایشان نتوانی بود، باری جهد آن که تو را بر فتراک یکی بندد از ایشان. هر یکی را چندین هزار طفیل خواهد بود. و کاغذ رسیده و هذه كِفَايَةٌ.

۱. ای عُمَر اگر من فرستاده نشده بودم تو فرستاده می‌شدی!

۲. قرآن ۲۷ : ۶ = تو قرآن را از حکیمی دانشمند (خدا) گرفته‌ای.

۳. قرآن ۲ : ۲۸۲ = از خدا پرهیزید، خدا به شما می‌آموزد.

۴. تو قرآن را از من فرا می‌گیری. ۵. قرآن کهف ۱۸ : ۶۵ ک = علم را ما به او آموختیم.

۶. من و پرهیزکاران ائمتّم از تکلیف بیزاریم.

۷. قرآن روم ۳۰ : ۳۰ ک = خمیره‌ای که خدا مردم را بر آن خمیره ساخته است.

۸. قرآن توبه ۹ : ۳۶ م = آیین درست همان است.

۹. قرآن عمران ۳ : ۱۹ م = آیین نزد خدا اسلام است.

۱۰. قرآن عمران ۳ : ۲۰ م = من رو در رو تسلیم خدا شده‌ام.

۱۱. قرآن، بینه ۹۸ : ۵ م = دستوری جز عبادت خدا ندارند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۹ - هذه رسالة في جواب بعض مسائل سألها مريدُه عز الدين ابونصر حامد بن احمد المستوفى، رحمة الله^۲.

نیشته فلان رسید و بر آن وقوف افتاد. حدیث خضر (ع)، روا بود که کسی در بیداری او را بیند، ولیکن آن شخص خفته نبود و بیدار مطلق هم نبود. این همان حال بود که انبیا، جبرئیل را در آن حالت دیدند - خواب نبود البته و بیداری نبود البته - بر جای وحی مصطفی، که در مصطفی - صلعم - سخت پیدا شدی، و صحابه می دیدند. پس با خود آمدی از آن حالت و گفتی که جبرئیل چنین و چنان می گوید. و این حال انبیا را بود و اولیا را هم بود، لاشکّ فيه^۳.

۲۰ - اینک ابوبکر را پرسیدند، گفت در بیداری نتواند بودن، بل حالتی دیگر بود. آن کسی داند که چنانکه لذت مباشرت را صاحب ذوق داند، که

۱. تک نسخه K ۵۶ که چنین آغاز شده است: المکتوب السادس والخمسون.

۲. این رساله ای است در پاسخ برخی پرسشهای مرید وی عزالدین بن نصر حامد پسر احمد مستوفی (ره). پرسنده مرید عین القضاة و از سران خاندان آلّه است. ن. ک، نسبه نامه خاندان آلّه.

۳. شک در آن نبوّد.

کودک و عنین ندانند. ابیث عند رئی یطعمنی و یسقینی^۱ اشارت مصطفی است - صلعم - که به شب این حال بیش از آن بودی که به روز، که به صحبت هرکس مبتلا بودی. موسی کلیم الله کلام خدا را در این حال شنید. اما چون با فرعون حدیث می‌کرد: اینجا بود نه آنجا. پیش نمرود و بوجهل بودن دیگر است و پیش خدا بودن دیگر. عمر بر سر منبر گفت: یا ساریه الجبل^۲، الجبل؛ تا نهایند می‌دید، هم در این حالت بود. اما در حال عموم آن نتوان دیدن؛ و در این باب سخن بسیار است.

۲۱ - این که خضر را دو کس بیند در یک حالت، روا بود قطعاً. و این بدان باطل نگردد که الشَّخْصُ الْوَاحِدُ لَا يَكُونُ فِي مَكَانَيْنِ^۳. همچنان بود که دو کس بینند در بیداری چنانکه در خواب صورت بندد. بیداری را همچنان دان. اما سر اینکه چون بینند، دراز است. حقایق ملکوتی کسوتی از عالم ملک در پوشید تا بر اهل عالم ملک جلوه دهند آن را. «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۴ این و آن. تا سر خواب و تعبیر ندانی این بننوایی دانست. نامه بیش از این احتمال نکند.

۲۲ - اینکه در گور کافر را و عاصی را عذاب کنند و مار و کژدم او را گزد از این است؛ تو ندانی. ملحدانی گفتند: سر گور باز کردیم نه ما راست آنجا نه کژدم و نه منکر و نه نکیر. این مشتی ابلهان بودند؛ ندانستند که ایشان هنوز خفته‌اند، مرده پندارند. با ایشان پندار بود، پس نبینند، آنچه مرده بیند زنده نتواند دید الا که وی نیز بمیرد. إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا أَبَدَانَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ قُلُوبُهُمْ فِي الْآخِرَةِ^۵، گور و قیامت بینند و تو پنداری که ایشان با تو برابرند. هذا ماضی. اما این کمال هر^۶ بیننده را بود؟ لا! اما از

۱. شب در نزد خدا می‌مانم می‌خوراندم و می‌آشاماندم.

۲. آی رونندگان! کوه را بپایید.

۳. کسی یکتا در دو جا نتواند بودن.

۴. قرآن، حشر ۵۹: ۲۱ م = این مثل‌ها را برای مردم می‌آوریم تا شاید به اندیشه روند.

۵. خداوند را بندگان هست که تن در دنیا دارند و دل در آخرت.

۶. هر تصحیح است و در تک نسخه K نیست.

جانب خضر همه را علی التّساوی مبدول است. اما از جانب بیننده تا کی تمام خواهد بود؟ باید نفس او را اتصال بود به حضرت خضر، که خضر عالم اهل الارض و رئیس الابدال^۱؛ مبتدیان را همه تربیت کند.

۲۳- سؤال: النَّاسُ نِيَامٌ وَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا^۲؛ مدخول است و یا مستقیم^۳؟ اولاً: معنی حدیث بدان تا در غلط نیفتی، که چنانکه عالم مُلک، اعنی آسمان و زمین، بیدار می بینند و خفته نمی بینند، همچنین قومی عالم ملکوت می بینند و قومی نه. و هر که در دنیاست نمی بیند، پس بر مثال خفته است، النَّاسُ نِيَامٌ. پس مرد آنچه شنوده بود ببیند - گور و عذاب و منکر و نکیر و احوال آخرت الی غیر ذلک، «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^۴ - پس بر مثال بیدار بود. فاذا ماتوا انتبهوا^۵، این را و دان.

۲۴- و کس بود که هنوز در دنیا است اما همه ببیند، لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً^۶. مصطفی - صلعم - در حق بویکر صدیق چنین گفت: مَنْ ارَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيِّتٍ يَمْشِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ^۷. یعنی همه می بیند و اگر چه بظاهر در دنیاست دلش در آخرت است بین یدی الله^۸. حدیث زیارت مردگان: اگر صاحب دل بود، احوال آخرت با او بود که ببیند؛ اگر از اهل دنیا بود هنوز او را تنبیهی

۱. خضر دانشمند مردم زمین و سردار ابدال است.

۲. مردم بخواهند و چو بمیرند بهوش آیند.

۳. حدیث مدخول به معنی ساختگی و مستقیم حدیثی درست باشد.

۴. قرآن. ق. ۵۰: ۲۲ = پرده از چشم تو برگرفتیم و تو امروز تیزبین هستی!

۵. چون مردم بمیرند بهوش آیند.

۶. نهج البلاغه باب دوم بند - اگر پرده برگرفته شود نیز بر یقین من افزوده نخواهد شد.

۷. مکرر تمهیدات بندهای ۱۱، ۷۰، ۳۷۴ و نامه ها بند ۲۶۳ ج ۲ و ۱۷۰ ح ۳: هر کس می خواهد مرده بی

را ببیند که بر روی زمین راه می رود به بویکر صدیق بنگرد.

۸. میان در دست خدا کثایت از رو به روی خدا = نزد خدا.

و تذکیری بود. فَلِلذَلِكَ يَسْتَجِيبُ رَقْدُ الْمَوْتَى بِذِكْرِكُمْ الْآخِرَةِ^۱. کس بود که مرده را زنده می‌بیند، چنانکه بگفتم که خضر را بیند و ازو فایده بگیرد. چون با خود آید، باشد که بگیرد و باشد که نگیرد.

۱. از این رو مستحب است که با یادآوری آخرت، مرده را حرکت دهند و بیدار کنند (هنگام تلقین خاک‌سپاری).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۵ - پیوسته ما را به دعا یاد می‌دارد. و وصیت کرده همه کس را و آن عزیز را به آنکه بر سر عهد بود. **اللَّهُ اللَّهُ!** اگر خاطر نو پدید آید، خبر کند چنانکه اشارت افتاده است. مواظبت نماید که برکت بزودی پیوندد. و اگر نفیس خرون سرکش سرکشی کند، لگام صبر بر سر کند، و چنان باشد کار خود فراهم گیرد که بزودی درگذرد؛ چه اگر نه چنین کند و در وقت حیران او سایه بر سر افکند، مستولی گردد و از آن خود قوت خوردن گیرد و هر وقت، در طلب قوت خود، حیران اظهار می‌کند. و چون وقت حیران التفاتی به وی نکنند و عدم و وجودش یکی انگارند، بزودی درگذرد و معاودت نکند. و آن حیران ازو ضرورت است و لابد، خصوصاً در راه آن عزیز برادر - **أَسَعَدَهُ اللَّهُ^۲. فَهَذِهِ سُنَّةُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَطَرِيقَتِهِ^۳.**

۲۶ - فصل: در شبانه روز ساعتی در کار می‌کند و دعا می‌کند و چنین می‌گوید:
اَللّٰهُمَّ اَغْنِنِيْ بِرَحْمَتِكَ^۴. و ابتدا به صلوات کند و ختم دعا همچنین به صلوات. یازده

۱. تک نسخه K ۵۷، بسمله ندارد و به جای آن دارد: المکتوب السایع والخمسون....

۲. خدایش خوشبخت گرداند.

۳. این است روش کار خدا با بندگانش در طریقت.

۴. خدایا! از رحمت خودت به فریاد او برس!

بار در ابتدا صلوات دهد و یازده بار در آخر دعا و در میان دعا گوید. چنانکه شنیده است که دعاء الغریب و المسافر لایرد^۱ در خبر است. و هر چند که به من مشغولتر باشد، کار او دست بهتر دهد، چه اگر به خود مشغول شود آن تأثیر نکند البته.

۲۷- و چون نفّسی در کار من کند، آن نفّس جانش قابل عکس جان می‌آید. و چون قابل عکس آمد، آن عکس درو تصرف خود کردن گیرد و نهاد آن عزیز رنگ خود کردن گیرد. و هر چند که آن عکس را راه به جان خود بیشتر دهد، راهش به من زودتر رسد، چون راهش به من تمام انجامیده بود، نیز او را روش به خود حاجت نبود، روش مرا بود در وی. و اکنون همه مرا روش بود در او. ولیکن به او، عزیز، طلبی طلب کن. پس چون طلب یافتی، خود را طلب کن! چون خود را یافتی مرا به خود طلب کن! تا خود را در من گم کنی، مرا یافته باشی به من. پس من تو را واتو دهم، تا تو خود را باشی به من تو^۲. از ابتدا تا انتها این است که گفتم.

۱. دعای مسافر و غریب هیچگاه مردود نشود.

۲. بیانی است نارساء از وحدت وجود و بقا در فنا، و شاید غلط عبارتی نیز داشته باشد، که به دلیل تک نسخه بودن، بایستی به انتظار پیدا شدن نسخه دیگر ماند.

۲۸ - نبشته برادر عزیز - اطال الله في رضاه بقاء و سلك به سبيل عبادِهِ الموقنين - خوانده و به سلامت او و استقامت احوال او طيبة القلب شاد شدم. و غافل نباشم از اين معانی، چه در خواب معلوم گردد. احوال نبشته بود که الم مفارقت اين کَرْت نه چون بارهای ديگر است.

۲۹ - ای دوست عزیز، بدان که رنج در خور اشتیاق بود و اشتیاق در خور عشق؛ و هر چند عشق بکمالتر بود اشتیاق بیشتر بود؛ چه اشتیاق در فراق معشوق بود و انس و راحت در وصال معشوق؛ و هر چند که مرد عاشقتر بود، لذت انس در وصال و رنج اشتیاق در فراق بیش بود. به قدر آن که وجود چیزی موجب راحت بود، عدم آن موجب رنج بود. و اینجا می دان که به قدر آسایش که از لذت دنیاوی هست، رنجی پس از مرگ خواهد بود.

۳۰ - اما نکته ای بدان که اگر خدای - تعالی - آشنا بود و دوستی او، و لو قدر

یسیر، در دنیا در درون تو جای گیرد، رنج محبوبات دنیا بر تو کمتر بود؛ چه حُب خدای - تعالی - زیادت می‌گردد و حُب دنیا نقصان می‌پذیرد، تا آنکه کی از دل محو گردد و آن حَق همگی در درون فراگیرد. و در دار دنیا جهد باید کردن تا مگر حُب خدای - تعالی - حاصل گردد. و حُب از معرفت خیزد: به قدر آن که از و بدانی و بدو عارف گردی، محب او توانی بودن. امیرالمؤمنین علی می‌گوید و از این معنی خبر می‌دهد: مَنْ أَحَبَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ فَإِنَّمَا يَمَازُحُ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ^۱. معنی حُب پیش از معرفت چون تواند بود!

۳۱- و به قدر آن که درون صافی بود و از شوائب و موانع پاک بود، او را بتواند شناخت. و موانع حُب و معرفت محبوبات دنیا است؛ و محبوبات دنیا مال و جاه و زن و فرزند بود، چنانکه در قرآن گوید: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ»^۲ الآية. پس گوید: «ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^۳.

۳۲- و دنیا سه چیز است: نبات و معادن و حیوان؛ و فرزند و مادر و پدر و انعام، و خیول که داری جمله حیوان است، و زر و سیم و جواهر همه معادن است، و نان و جمله حبوب و فواکه نبات است. و اعیان آن چیزها که برش مردم نه مذموم است و نه مانع از حُب حق - تعالی - و نه از معرفت او. اما تو را با این اعیان علاقه هست، و آن علاقه در درون دل تو قرار گرفته است و نمی‌گذارد که فراغت تحصیل حُب و معرفت حق - تعالی - بود.

۳۳- و عادت و تعصب مذاهب فاسد که از موانع بود همه از این جمله است. چه اگر تو را با مادر و پدر و اهل و تبع و شهر خود حبّی نبودی، قول ایشان در

۱. کسی که ناشناخته را دوست دارد با خود شوخی می‌کند.

۲. قرآن - عمران ۳: ۱۴ = میل به خواسته‌های جنسی زن و فرزندان مردم را فریب دهد.

۳. قرآن. عمران ۳: ۱۴ = این است کالای زندگانی دنیا.

مذاهب بر قول دیگران ترجیح ننهاده‌ی. پس تعصب و تقلید هم از حبّ این اعیان خاسته است. و صفات مذموم، چون حسد و حقد و غضب و زنا و کبر و عجب، هم از حبّ این اعیان بادید آید.

۳۴- و چون کسی بحثی شافی بکند، بداند که این همه چیزها از آن محبوب است که آدمی را شهوة البطن است. اگر شهوتِ بطن نبود، هرگز حبّ دنیا تصور نداشتی، هرگز آدم گندم نخوردی، از بهشت عدن او را دور نکردندی. و آدمی را از بهشت هیچ مانعی نیست در دنیا الا شکم؛ چنانکه شاعر بیان کرد:

شکم دوزخست ای خداوند هوش به دوزخ کشد چون برآید به جوش

۳۵- و فرزند آدم اگر خود را نگاه داشتی از شهوات، به بهشت رسیدی. چه، مانع از بهشت جز گندم خوردن نیست. نبینی چنانکه آدم را گفتند و حوّا را: «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»^۱. همچنین فرزندان ایشان را می‌گوید: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ»^۲. چه کند؟ «يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا»^۳ تا چه بود؟ «لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِهِمَا»^۴، «بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا»^۵ «فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا»^۵

۳۶- ای دوست، اگر از شهوة البطن خلاص یابی، بهشت یافتی. از مصطفیٰ - صلعم - بشنو: لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَىٰ مَلَكَوَتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ^۶. از دست شیاطین جز به جوع خلاص نتوان یافت؛ چنانکه

۱. قرآن بقره ۲: ۳۵ م = بدین نزدیک نشوید که ستم‌کار خواهید بود.

۲. قرآن. اعراف ۷: ۲۷ = ای فرزندان آدم شیطانان گول نزنند، چنانکه پدر و مادرتان را از بهشت براند.

۳. قرآن. اعراف ۷: ۲۷ = پوشاکشان را برآورد.

۴. قرآن اعراف ۷: ۲۷ = تا زشتی‌هایشان را به ایشان بنمایاند.

۵. قرآن. اعراف ۷: ۲۲ = همانکه که میوه را چشیدند، زشتی‌هایشان بیرون آمد.

۶. اگر دیوان گره آدمی را فرا نگرفته بودند مردم ملکوت آسمان و زمین را می‌دیدند.

مصطفیٰ - صلعم - گفت: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فَصَبِّقُوا مَجَارِيَهُ بِالْجُوعِ^۱. چون راه شیطان به جوع بسته شد، درهای آسمان گشاده شود. و بهشت آسمان است. یا عائشة اذیمی قرعَ بابِ الْجَنَّةِ بِالْجُوعِ وَالضُّمَأُ^۲ همه این معنی است؛ که عیسا حواریون را گفت: جَوَّعُوا بُطُونَكُمْ وَ عَزَّوْا أَجْسَادَكُمْ لَعَلَّ قُلُوبَكُمْ يَرَى اللَّهُ^۳. مصطفیٰ - صلعم - گفت: کُلُوا فِي انْصَافٍ لَعَلَّكُمْ تَدْخُلُونَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ^۴.

۳۷ - اما نکته: بدان، در اول کار مانع از بهشت خوردن گندم بود؛ اما چون روزگاری از این کار برآمد، این شهوة البطن حُجَب بسیار بادید آورد، چون حُب زرو سیم وزن و فرزند و پدر و مادر الی سائر المحبوباتِ الدنیویة. و به سبب این اعیان، اوصافِ موانع و اوصافِ قواطع در دل بادید آید، چون کبر و حسد و غضب و بخل. حُب دنیا است که موجب این اوصاف است؛ و شهوة البطن است که اصل حُب دنیا است. پس اگر نه گندم خوردن بودی، آدم و فرزندان آدم خود در بهشت جاودان بودندی.

۳۸ - این معنی بود که قاسم جوعی^۵ بدان اشارت کرد و گفت: الدُّنْيَا لِلْعَبْدِ بَطْنُهُ فَيَقْدِرُ مَا مَلَكَ مِنْ بَطْنِهِ فَقَدْ مَلَكَ مِنْ دُنْيَاهُ^۶. اگر خواهی که جای خود در بهشت بازبینی، حُجَب از دل بردار. و تا معصیتی می‌کنی، حجابی هست؛ که تویی تو حجاب است، و اگر تو نباشی نان کی خورد؟ چه آن که خواهد و آرزو کند بشریت است، و بشریت همه ظلمات است، و دل آدمی همه روحانی است و این نه آن

۱. شیطان مانند خون در تن آدمی بروند پس راه‌های آن را تنگ سازید با گرسنگی.

۲. ای عایشه حلقه در بهشت را همیشه با گرسنگی و تشنگی برکوب - این حدیث در بند ۵۹۹ ج دوم ص ۳۸۳ تکرار شده است.

۳. شکم هایتان گرسنه، تنها برهنه دارید، شاید خدا را ببینید.

۴. به اندازه خورید، شاید به ملکوت آسمانها درآید.

۵. شاید تصحیف شده حری باشد. قاسم حری صوفی صاحب نظر هم‌روزگار بشر حافی ۲۲۷م بود (نمحات الانس جامی ج نولکشور ص ۵۱-۵۰).

۶. دنیا برای بند شکم او است، پس به اندازه‌ای که بر شکم چیره باشد بر دنیا چیره باشد.

خورَد، که اَبِیْتُ عِندَ رَبِّی و هُوَ یُطْعِمُنِی و یُسْقِیْنِی.^۱

۳۹. اکنون اگر تو را برگ آن بود که خود را در میان نهی، مبارک! «وَإِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ»^۲ و اگر خود را در میان نتوانی نهاد، بهشت نیابی. خود را با خدا و رسول در میان باید نهادن که «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»^۳. تو چه دانی که قرآن چیست؟ اَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ خود را در میان نهادن بود. «وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ»^۴، «وَقَلِيلٌ مِنَ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ»^۵، آنها که خود را در میان نهند اندک توانند بود. فتحة سرقولی^۶ می‌گوید: از برکت شنیدم که مُحَسَّنَانِ اندک باشند. «وَإِنْ تَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»^۷. و تا تو در هوا و آرزو و شهوات باشی، بنده خدا نتوانی بودن، که «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ اللَّهَ هَوًیةً»^۸ یاد آورا و مَنْ اَظْلَمَ مِنْ عِنْدِی^۹ ...

۴۰. جوان مرد! آن هوا بود که آن را از بهر چیزی دیگر پرستی. چون هوا رخت بریندد، حجاب عقل نماند. اگر این حجاب از میان برخیزد، بنده به جناب ازل رسد؛ و اگر نه، اکثف الحُجُب^{۱۰} هنوز مانده است. و نه آن عقل می‌گویم که در

۱. نزد خدایم می‌مانم آب و نان مرا می‌دهد... این حدیث در بند ۲۶۳ ج سوم و تمهیدات بندهای ۱۷ / ۱۲۹ / ۱۶۸ / ۲۳۷ / ۳۲۷ نیز آمده است.

۲. قرآن، توبه ۹: ۱۱۱ م = خدا جان و مال مومنان را از ایشان خریده است.

۳. قرآن، احزاب ۳۳: ۶ = پیامبر بر جان مؤمنان از خود ایشان چیره‌تر است.

۴. قرآن، نساء ۴: ۶۶ م = اگر ما فرمان می‌دادیم که خودی‌ها را بکشند و از خاتمان برانند، ایشان نمی‌کردند.

۵. قرآن، سبا ۳۴: ۱۳ ک = اندکی از بردگانش سپاسگزارند.

۶. فتحة قومی (متن K) فتحة سرقولی، فتحة قومی نسخه بدل‌های ج ۲ ص ۱۱۹ حاشیه ۳.

۷. قرآن، یاسین ۳۶: ۶۱ = و اینکه مرا بپرستید این راهی درست است.

۸. قرآن جاثیه ۴۵: ۲۳ م = آیا دیدی کسی را که خدایش را بخواست خود می‌داند؟

۹. چنین است در نسخه ۵۹K شاید: و مَنْ اَظْلَمَ مِنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ (بقره ۲: ۱۴۰ م) باشد.

۱۰. کثیف‌ترین کلفت‌ترین پرده‌ها.

قرآن بر آن ثنا می‌گوید «لَقَوْمٌ يَعْقِلُونَ»^۱؛ آن عقل دنیاوی را می‌خواهم که ابوجهل و کفار را باشد؛ چه عقل دینی ایشان را نیست، «بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ»^۲ عقل دینی اولوالالباب^۳ را بود، و عقل دنیاوی حجاب این عقل است؛ که اگر این عقل برخیزد، لقاء الله در رسد؛ «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ»^۴ بیابد «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۵ ظاهر گردد. «إِلَّا إِلَهُهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»^۶.

۴۱- و چون مرد بدین مقام رسد، دنیا و آخرت واپس کرده بود، اگر چه امثال تو گویند: او هنوز در دنیا است. مَنْ ارَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيِّتٍ يَمْشِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ^۷. لو كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا^۸. بسیار کس در این جهان است و خدا را بدیده است؛ چندین خلاق را در گور نهند و هنوز در دنیا باشند. و اگر نه آن بودی که نفس آدمی به مسامیر صفات خودش بسته کردند، هرگز عذاب قبر نبود. و این حقایق است که تا پنجاه سال اگر بدانی هم نیک بود.

۴۲- می‌نویسی که مکتوبات نوشته را اکنون بهتر فهم می‌کنم؛ هنوز به کجا رسیدی؟ تا ده سال و بیست سال صحبت بکنی، آنگه بدانی که دانستن چه رنگ دارد و بدانی که هرگز ندانسته‌ای. چه دانی که مکتوبات من چیست. هرچه تو از آن بتوانی دانستن آن نه تویی بل و نه فهم توست، فهم من است. و تا فهم من نباشد، تو چه دانی که چیست؟ وَاللَّهِ يُوَصِّلُكَ إِلَى حَقَائِقِ هَذِهِ الْأُمُورِ بِرَحْمَتِهِ وَعَوْنِهِ. وَالسَّلَامُ^۹.

۱. قرآن مکرر = برای گروهی که خرد دارند.

۲. قرآن حشر ۵۹: ۱۴ = که ایشان گروهی بی‌خردانند.

۳. اولوالالباب = صاحب‌دلان.

۴. قرآن. رحمان ۵۵: ۲۶ = هر کس بر روی زمین است مُردنی است.

۵. قرآن. رحمان ۵۵: ۲۶، ۲۷ ک = وجود پروردگار بزرگ و کریم باقی ماند.

۶. قرآن فصلت ۴۱: ۵۴ ک = جز اینکه او به هر چیز فراگیر و چیره است.

۷. مکرر بند ۲۶۳ ج ۲ ص ۱۷۶ و بند ۲۴ ج ۳.

۸. مکرر بند ۲۴ ج سوم از تهج البلاغة. ترجمه در آنجا گذشت.

۹. خدا تو را به حقیقت این مسائل آشنا سازد به رحمت و کمک خودش، با درود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۴۳. و دانم که از مطالعت این مکتوبات خالی نیست. و نوشته بود که امسال از خواندن آن فواید بیش است. ای دوست، اَيْدَكَ اللّٰهُ بِالطَّاعَةِ، الْقَلَمُ اِحْدَى اللِّسَانَيْنِ^۱، چون از افواه علما بشنوی و راه راست آن است، کم از آن نبود که نوشته برخوانی. «وَ اِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَ اِبْلٌ فَطُلٌّ»^۲. اما کمال این است که بشنوی از عالمی نه از حافظی، پس حفظ کنی، پس بنویسی. مَا قَيْدَ الْعِلْمِ كَمَثَلِ الْكِتَابِ^۳. وَ الْعِلْمُ وَ حَشِيَّةٌ قَقَيْدُوهَا بِالْكِتَابِ^۴. پس چون نوشته باشی، آن را تکرار می کنی تا علم با ذات تو چنان ممزوج شود که انفصالی نپذیرد. چون بدین مقام رسیدی، تو را عالم گویند. اما تا می شنوی و فهم می کنی، و پس از فهم نسیان به تو راه می یابد، این علم نیست هنوز؛ این مجاورت علم بود با ذات عالم نه ممازجت.

۱. تک نسخه ۶۰. به جای بسمله دارد: المکتوب الستون...

۲. خدایت در پیروی استوار دارد، خامه دومین زبان است.

۳. قرآن، بقره ۲: ۲۶۵ م. اگر نه بسیار، که اندک بیارد.

۴. هیچ چیز مانند کتاب نگاهدار دانش نیست.

۵. دانشها گریزنده اند آنها را با نگارش در کتاب بربندید.

۴۴- و فرق میان ممازجت و مجاورت در مثال محسوس بشنو: مازو و آب را مجاورتی بود، اما چون جبر شود ممازجتی حاصل شود که آب را از مازو منفصل نتوان کرد. مثال دیگر: خود در علم تو هست که دانی که دو عدد طاق را مجموع جز جفت نبود، و این علم را با ذات تو امتزاجی هست که دانی که انفصال نپذیرد و این ممازجت است.

۴۵- مجاورت آن است که بتوانی دانست مثلاً صد و سیزده چون ضرب کنند در پانصد و چهارده، این چند بود. و این علم بیقین بدانی؛ اما ده روزی دیگر ندانی، و اگر خواهی که بدانی همان راه اول سلوک باید کردن تا بدانی. و این مثال مجاورت علم است با ذاتِ عالم. مادام که تو را حاجت بود که چیزی بشنوی و خوانی و در تو مزیدی پیدا می‌شود، تو هنوز متعلمی. و هرکدام مسئله که از مزید مستغنی شدی در آن مسئله عالمی. و هرگز متعلمی در مرد نرسد، اما باید که در کلیات بعضی از علوم عالم شود، و از تعلم و طلب مزید مستغنی گردد.

۴۶- اکنون می‌باید که علم به ذات حق، و علم افعال^۱ ذات و علم اوصاف ذات، و علم احوال دنیاویات، و علم عجایب اخرویات و کیفیات سعادات و شقاوات، و تفاوت، درجات و دوکات در چنان میزان، و علم اصول و علم شرایع انبیا و کلیاتی که در شرایع اختلاف نپذیرد، مجتهدان را در آن مجال نظر هاست، این همه علوم می‌باید که با ذات ممتزج باشد، امتزاجی که انفصال را بدان راه نتواند بود.

۴۷- این مقام انبیاست و مقام علمای دین که ورثه انبیانند، و عیسا از ایشان خبر داد چون حواریان او را گفتند: یا روح‌الله، صیف لنا أولیاء الله، فقال عیسی (ع) مجیباً لهم: اقوامٌ بهم قامَ الكتابُ. و بهم نطقوا^۲. فی خبر طویلٍ اقتصرتُ منه علی ذکر

۱. افعال (تصحیح نظری) اخلاق (متن نسخه K).

۲. ای روح خدا! اولیا را توصیف نما! عیسا پاسخ گفت: گروهی اند که کتاب بدیشان استوار ماند و

المقصود^۱. و اشارت قرآن بدین قوم چنین بود: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا»^۲ ایشان را نصیب داده‌اند. ایشان را قرآن مصطفیٰ نداده‌اند. «وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ»^۳.

۴۸- و هر چه در مصطفیٰ صلعم - از کمال کرم بذل کردند، این قوم را همه از آن نصیب کردند. اگر او را گفتند: السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ^۴، در حق ایشان گفتند: سَلَامٌ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ^۵ و «سَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى»^۶؛ و اگر در حق او گفتند: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^۷، در حق ایشان گفتند: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ»^۸؛ و «إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْجًا أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ»^۹، ایشان را گفتند: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ»^{۱۰}؛ و اگر او را گفتند: «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ»^{۱۱}، ایشان را گفتند: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمْ اللَّهُ»^{۱۲}؛ و اگر او را گفتند: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ»^{۱۳}، ایشان گفتند: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ»^{۱۴} «اللَّهُ رُوفٌ

ج - سخن با ایشان است.

۱. حدیثی دراز است و من کوتاهش گرفتم.
۲. قرآن فاطر ۳۵: ۳۲ ک = کتاب را به برگزیدگانمان به ارث دادیم.
۳. قرآن صافات ۳۷: ۱۱۷ = و کتاب روشن بیان بدیشان دادیم.
۴. درود بر تو ای پیامبر و رحمت خدا و برکتهای او.
۵. درود بر ما و بر بندگان نیکوکار خدا.
۶. قرآن نمل ۲۷: ۵۹ ک = درود بر بندگان گزیده او.
۷. قرآن احزاب ۳۳: ۵۶ م = خدا و ملائکه او بر پیامبر درود دهند، ای مؤمنان شما نیز بر او درود بفرستید با سلام.

۸. قرآن مائدة ۵: ۱۱۹ م = خدا از ایشان خورسند، ایشان نیز از او خورسند باشند.
۹. قرآن نحل ۱۶: ۱۲۵ ک = با حکمت و پند و اندرز مردم را به راه خدا بخوان!
۱۰. قرآن عمران ۳: ۱۰۴ م = گروهی از شما خواهند بود گروهی که مردم را به نیکی می‌خوانند.
۱۱. قرآن نساء ۴: ۱۱۳ = به تو آموخت چیزی را که نمی‌دانستی
۱۲. قرآن - بقره ۲: ۲۸۲ = از خدا بهره‌بیزد، خدا بشما خواهد آموخت.
۱۳. قرآن، عتکوت ۲۹: ۴۷ = ما این چنین کتاب را بر تو فرود آوردیم.
۱۴. قرآن انبیاء ۲۱: ۱۰ ک = ما کتابی بر شما فرستادیم که یاد شما در آن هست.

رَحِيمٌ»^۱، «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»^۲؛ [و اگر] او را گفتند: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِيعْ»^۳، ایشان را گفتند: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»^۴؛ و اگر او را گفتند: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ»^۵، ایشان را گفتند: «وَأَتَّقُونَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»^۶؛ و اگر او را گفتند: «أَذْكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً»^۷، حتی یاتیک الیقین ایشان را گفتند: «أَذْكُرُ وَاللَّهِ ذِكْرًا كَثِيرًا»^۸؛ و اگر او را گفتند: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^۹، ایشان را گفتند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ»^{۱۰}؛ و اگر او را گفتند: «وَوَجَدَكَ [رَبَّكَ] ضَالًّا فَهَدَى»^{۱۱}، ایشان را گفتند: «إِنَّ اللَّهَ لَهُادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۱۲}؛ [و اگر] او را گفتند: «وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى»^{۱۳}، ایشان را گفتند: «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»^{۱۴}.

۴۹- و گمان مبر از این معنی یاد کردن کسی با انبیا برابر است. بل مقصود آن است که ورثه انبیا ایشانند که از علوم و مقامات ایشان نصیبی دارند. آنگه وارثان مختلف‌اند: یکی را نصفی رسد و یکی را ربعی رسد، و یکی را مقام صبر میراث است و علوم آن مقام، و یکی را شکر میراث است و احوال آن مقام، یکی را توکل

۱. قرآن، نور ۲۴: ۲۰ = خدا رؤف و مهربان است.

۲. قرآن فتح ۴۸: ۲۹ م = با یکدیگر مهربانند.

۳. قرآن، انسان ۷۶: ۲۴ م = در فرمان پروردگار شکیبا باش و از دیگری پیروی مکن!

۴. قرآن، بقره ۲: ۱۵۳ م = خدا پشتیبان شکیبایان است.

۵. قرآن، احزاب ۳۳: ۱ م = ای پیامبر از خدا بپرهیز!

۶. قرآن، بقره ۲: ۱۹۷ م = ای صاحب‌دلان از من بپرهیز!

۷. قرآن، اعراف ۷: ۲۰۵ = خدا را بازاری در ذهن خود یاد کن و بترس.

۸. قرآن احزاب ۳۳: ۴۱ = خدا را بیشتر بیاد آ!

۹. قرآن، حجر ۱۵: ۹۹ ک = آن قدر خدا را بپرست تا یقین بیاوری.

۱۰. قرآن، بقره ۲: ۲۱ م = خدایی را پرستید که شما را آفریده است.

۱۱. قرآن ضحی ۹۳: ۷ = خدا تو را گمراه دید، پس راهنمایی کرد.

۱۲. قرآن حج ۲۲: ۵۴ م = خدا مؤمنان را به راه راست هدایت می‌کند.

۱۳. قرآن ضحی ۹۳: ۸ ک = تو را ناتخوردار دید و سیرتان کرد.

۱۴. قرآن، نور ۲۴: ۳۲ م = اگر بینوا باشند خداوند از فضل خویش داریشان خواهد کرد.

نصیب است و علوم و مقامات آن، و یکی را زهد میراث است و علم زهد.

۵۰ - چنانکه علی بن ابی طالب را گفتند: اخبرنا عن اصحابك. گفت: عَنْ أَيْ صَحَابَةٍ تَسْأَلُونِي؟ قَالُوا: عَنْ عَمَّارٍ. قَالَ: مُؤْمِنٌ مُلِيََّ إِيْمَانًا إِلَى مَشَاشَتِهِ. قَالُوا: فَسَلْمَانُ؟ قَالَ: أَدْرَكَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ. قَالُوا: فَأَبَاذَرُ؟ قَالَ: جُمِعَ لَهُ الْعِلْمُ وَالزُّهْدُ. لَا يَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً. قَالُوا: فَأَخْبِرْنَا عَنْ نَفْسِكَ! قَالَ: أَحَسُّنِي تَسْأَلُونَ؟ كُنْتُ إِذَا سَأَلْتُ أُعْطِيتُ، وَإِذَا سُكِّتُ انْتَدَبْتُ النَّوْرَ^۱.

۵۱ - اگر دیده داری، درنگر. هر چه بر همه مفرق بود، در علی بن ابی طالب مجتمع بود. و علی بن ابی طالب، با جلالت قدر او، می گوید آن روز که عمر خطاب را کارد زدند که: مَا عَلَيَّ وَجْهِ الْأَرْضِ اخْتَدَّ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهِ غَيْرَ هَذَا الْمُسَجَّى بَيْنَ أَيْدِيكُمْ، وَأَشَارَ إِلَى عُمَرَ^۲. و جبریل در حق عمر گوید - عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَا عَمَّارُ. إِنَّا نِي جَبْرِيلُ، فَقُلْتُ لَهُ يَا جَبْرِيلُ حَدِّثْنِي بِفَضَائِلِ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ فِي السَّمَاءِ. فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! لَوْ حَدَّثْتُكَ بِفَضَائِلِ عُمَرَ فِي السَّمَاءِ مِثْلَ مَا لَيْتَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا مَا تَقَدَّتْ فَضَائِلُ عُمَرَ. وَإِنَّ عُمَرَ حَسَنَةً مِنْ حَسَنَاتِ اللَّهِ^۳. و چون به کمال مصطفی رسید، گوید: لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا،

۱. علی این ابی طالب را گفتند: از یارانت برای ما تعریف کن! علی گفت: از کدام یارانم می پرسید؟ گفتند: از عمار را علی گفت: مؤمنی است پر از ایمان! ناگلوگاهش، پرسیدند: سلمان چگونه است؟ پاسخ گفت: به دانش پیشینیان و پسینیان دست دارد! پرسید: ابوذر؟ پاسخ داد دانش و پرهیزگاری را با هم دارد! در راه خدا از سرزنش نمی هراسد! گفتند: پس خودت را بگو! گفت: از من می پرسید؟ من چنان بودم که هرگاه از من می خواستند می بخشیدم و به هنگام سکوت، نور (مهر) را به نیابت خود می داشتم.

۲. بر روی زمین کسی محبوب تر از این مرد که رو به روی شما بر زمین افتاده نیست و به عمر اشارت نمود.

۳. = علقمه از عمار آورد که رسول خدا به من گفت: ای عمار روزی جبرئیل نزد من بیامد، من بدو گفتم: ای جبرئیل از فضائل آسمانی عمر برایم بگو! جبرئیل گفت: ای محمد! اگر به اندازه عمر نوح بنشینم و فضائل آسمانی عمر را برایت بگویم، فضایل او پایان نگیرد، عمر یک نیکوی از نیکوهای خدا است.

لَا تُخَذُّ ابَا بَكْرَ الصَّدِيقِ خَلِيلاً وَ لَكِنْ صَاحِبُكُمْ خَلِيلُ اللَّهِ.^۱ بوبکر را جای نبود.
عالمیان را شب خوش باد!



۱ . هرگاه چنان بود که من دوست بگیرم بوبکر را به دوستی می‌گزیدم، ولی او دوست خدا است... این حدیث ساختگی اشارتی نیز به آیت واتخذ الله ابراهیم خلیلاً (نساء قرآن ۴ : ۱۲۴ م) دارد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۵۲ - پرسیده بود که اسامی خدای - تعالی - از صفات مشتق است، چون سمیع و بصیر. چون همه موضوع است از بهر اوقات. پس آنجا می گوید که اِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً تِسْعِينَ اسْمًا^۲. آن نام خاص کدام است؟ و قَبْلَ هَذِهِ الْاَوْضَاعِ کجا بود؟ و چرا نود و نه است و صد و یکی نیست؟

۵۳ - در اصطلاح آدمی است. و تا آدمی را زبان و حنجره و خَنک نباشد، خود در نطق نیاید. و چون دال هم آنگاه در وجود آید که سرِ دندانهای زیرین آدمی بر زبانش نهاده شود، اما بر میان زبانش باید نه بر سرِ زبان؛ که اگر بر سرِ زبان بود دندانها، تا در وجود آید نه دال، و چون بر طرفِ زبان بود ذال در وجود آید؛ و همچنین هر حرفی را مخرجی دیگر به کار آید. و علم مخارج حروف علمی دراز است؛ و در آن عجایب صنیع ایزدی است که هر کس نداند، و در شرح آن اطنابی باید دراز. «وَذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^۳.

۱. برابر تک نسخه K 61. که به جای بسمله چنین دارد: المکتوب الحادی والسنون. من بسمله را برای همسانی نامها افزودم.

۲. همانا خدا را نود و نه نام باشد.

۳. قرآن یاسین ۳۶: ۳۸ و انعام ۶: ۹۶ و فصلت ۴۱: ۱۲ = این قضای خدای عزیز و دانا است.

۵۴. علی‌الجملة، اگر نه اختلاف مخارج حروف بودی علمهای ارضی را نظام محال بودی. و باشد که آن برادر ادراک تواند کرد که آفتاب اگر نبود یا آب نبود یا خاک نبود نظام عالم ارضی نبود. و آن از عجایب صنع خداست. وجود اسامی موقوف بود بر وجود حروف. پس تا حروف نبود اسامی چون بود؟ این خود ظاهر است. اما دریغ از آن است که تو نمی‌دانی که مقصود از اسامی معانی بود و مُسمّیات، نه حروف و اصوات؛ و از این غافل بودن خللی بسیار دارد.

۵۵. ای دوست، اگر کسی مثلاً گوید عسل خوردم، دانی مفهوم عسل خورده بود و تواز اسم عسل خود غافل باشی. و اگر گوید النَّارُ تُحْرَقُ^۱، مفهوم از آن آتش خواهد نه حروف. حروف آتش به تازی و پارسی خود بگردد، حقیقت آتش خود هرگز نگردد. زیرا که حروف آتش به پارسی [آ، ت، ش] است، و در تازی [ن، ا، ر]، و اسامی آتش در همه زبانها جز مرکب حروف نبود. و حقیقت آتش خود در حروف نتواند یافت به هیچ حال.

۵۶. اکنون بدان که آسمان و زمین در هیچ زبانی، نه پارسی و نه در تازی - اَعْنی حروف منظوم - نباشد و خدای تعالی بوده است و هست؛ اَمَّا اللّٰهُ و خدا و ایزد و تنکری همه بعد وجود آدمی بود ... موضوع نبود و تازی وضع کرده، بعد وجود السَّيِّئَةِمْ و بعد وجود اصطلاحِهِمْ^۲، متواضع علیه بوده است؛ چه تا زبان پارسی ننهادند حروف خدا موضوع نبود، و تا زبان ترکی را وضع نکردند حروف تنکری موضوع نبود؛ و حقیقت تنکری، اَعْنی آنچه از این کلمه فهم کنند، قدیم‌الوجود بوده است. و چون گوییم خدا قدیم بوده است، مفهوم این کلمه را خواهیم نه حروف این کلمه را؛ چنانکه اگر گوییم عسل حلاست، معنی عسل خواسته باشیم. مفهوم عسل خود منزّه است از حروف و صوت. و معنی را مرعی

۱. آتش می‌سوزاند.

۲. و این پس از پیدایش زبانها و اصطلاحهای ایشان بوده است.

دان که به گوهرِ خود پاک و منزّه است از آنکه حروف هجا هرگز او را آشنایی تواند بود.

۵۷- و چون جلالتِ این حقیقت تمام بتابد، جمالِ «حم عسق» و «والم» خود را واسالک نمودن گیرد. و در این عالم، معانی را خود حروف دیگر بود، و حروف را کلمات دیگر، و کلمات را آیاتِ دیگر، «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ»^۱، و آیات را سُوری دیگر. و سور قرآن در این عالم یک حرف بود بی نقش حروف، و قایم به ذات ازلّی. چون بشنوی «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى»^۲، بدانی. و این عالمی عظیم است و هر کسی را اینجا راه نیست. اینجا اگر هزاران جان بود قدسی، و هر جانی را هزاران پر بود، همه بسوزد. اینجا سمندر صفتان بایند تا راه یابند، جز به پر معشوق اینجا پرواز نتوان کرد. نه آن پر که جبریل و میکائیل را بود که «أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مَّتَنَىٰ وَثُلَاثٌ وَرُبَاعٌ»^۳، بل که پری که عبارت و کنایت از آن چنین بود که «ويزيدُ في الخلق ما يشاء»^۴.

۵۸- آنجا پروانه وار باید بودن چون سوخته گردد. اما با وجودِ پروانه باشد به پر خود می پرد؛ در راه طلبِ چون بدو رسد، بر او پر نبود. پس آتش او را از پر خود پری دهد، «وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا»^۵، «فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ»^۶. «إِنَّ لَهُمُ النَّارَ»^۷ صفت دوستان است که لیس فی القرآن ذکرُ الاعداء^۸. آنکه می خوانی که «بورك من

۱. قرآن، فصلت ۴۱: ۳۷ م = از نشانه های خدا شب و روز و مهر و ماه است.

۲. قرآن نساء ۴: ۱۶۴ = خدا با موسی سخن گفت.

۳. قرآن فاطر ۳۵: ۱ ک = ملائکه بالدارانی دو بال و سه و چهار بال اند.

۴. قرآن فاطر ۳۵: دنباله آیت پیشین = هر چند بخواهد بر آنها می افزاید (متن نامه K۶۱: یخلق ما يشاء است که از روی قرآن تصحیح شد.

۵. قرآن. انسان ۷۶: ۲۸ م = و اگر بخواهیم ایشان از گونه ای به گونه تبدیل خواهیم کرد.

۶. قرآن انبیاء ۲۱: ۱۸ ک = چنان او را می گوید که نابود شود.

۷. قرآن، نحل ۱۶: ۶۲ ک = آتش برای ایشان است.

۸. در قرآن از دشمنان یاد نمی شود این حدیث در بندهای ۲۶۲، ۳۶۰ و ۵۹۶ ج ۲ نیز دیده می شود.

فی النَّارِ وَ مَنْ حَوَّلَهَا^۱ نَمِي دانی؛ و اگر دانستی، لاجرم «أَنْ لَّهُمُ النَّارَ»^۲ همچنان دانستی بلافارق. تو قرآن چه دانی؟ چون طوطی می‌خوانی. جانِ قدسی تا شرابِ طهورِ قرآن را از دست ساقیانِ قرآن نوش تواند کرد، از دلِ جای سازد و از معشوق شراب سازد و از دست «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ»^۳ ساقی. تا بدانی که چرا گفتند:

گر باده یار هست ایسمان کسی معشوقه به جان خریدن ایمان منست^۴
مردان را از این شراب هرگز لب خشک نشود.

با عشق روان شد ز عدم مرکبِ ما روشن ز شراب وصلِ دایم شبِ ما
زان می که حرام نیست در مذهبِ ما با یارِ قِدم خشک نیابی لبِ ما^۵

۵۹ - صفاتِ قِدم همه در قِدم با ذات و قدیم بوده است. اسامی آنجا چه کند؟ او خود منزّه بود از نفسِ حروف و اصوات. و آنجا نه تسعه بود و نه تسعین، آنجا همه احدیت بود. و تغایر اوصاف از اختلاف موجودات خاسته است در نظر سالکان. آنجا که اوست تغایر چه کند؟ یکی را بحقیقت به چندین هزار نام برخواند. در هر پرده او را چندین نام، و او خود اوست و آنجا جلال یگانگی اوست، امّا چندین هزار صفت را جلوه دهد تا آنکه ... خود را از همه پرده‌ها بیرون آورد. و در این معنی هنوز بسیار می‌باید نبشتن. و این چون مقدمه‌ای است تا به شرح ذات و صفات بیاید دانستن که حقایق آن چیست. پس نظری صافی باید از شواغل دنیوی و اخروی تا او را توانی دریافتن. و پس از این خود بنویسم. وَالسَّلَام.

۱. قرآن، نمل ۲۷: ۸ = مبارک باد هر کس که در آتش یا پیرایش آن است.

۲. قرآن نحل ۱۶: ۶۲ = آتش برای ایشان است.

۳. قرآن، انسان، دهر ۷۶: ۲۱ م.

۴. هم قافیه شمری است که در بند ۵۸۹ ج یکم دیده می‌شود.

۵. فرمتش این دویستی را از سنانی شمرده گوید بعداً به مولانا نسبت داده شده است (احوال و آثار ص ۲۹۱ پانویست).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۶۰- مرواریدی به جان و دل بخریدم عالم همه دون قیمتش می دیدم^۲
چون حال وی از جواهری پرسیدم سیمینه بصره بود مرواریدم
فریاد از عدل!

گر عشق حق خویش طلب خواهد کرد بس مدعیان که او ادب خواهد کرد
چون صد و بیست و چهار هزار نبی نفسی نفسی کنند، مُخَنَّثان را خود آنجا
نام نبرند.

۶۱- ای دوست عزیز، اعزَّكَ اللَّهُ بِالتَّوْفِيقِ فِي سُلُوكِ الطَّرِيقِ^۳، چون جلال
ازل بتابد، همه عالم سر در گریبان خجالت کشند. اما چون جمال ازل از برج کرم
خود را جلوه کند، همه را پروبال بریزد - إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً^۴.

۱. تک نسخه ۶۵ بسمله ندارد و به جای آن چنین است: المکتوب الخامس والستون.
۲. عالم همه خوار قیمتش می دیدم (فرمنش ص ۲۵۴ به نقل از تذکرة عرفات) در تک نسخه ۶۵ مصرع
چهارم چنین است: سیمینه بدصره بود مرواریدم
۳. خدایت با توفیق سلوک راه درست عزیز دارد.
۴. برخی از شعرها پندآمیزند.

از پای درآورد مرا دیده تو آه ارنه لب تو دستگیرم بود
اگر نه «عفا الله عنک»^۱ بودی، مصطفی - صلعم - از قهر این آیت نیست وقت
شدی. اما تو چه دانی که اوصاف مخوف و مرجو با عاشقان چه بلعجها می‌کند، و
این در میان نقطه حرکت گشته است.

چرا بر روی و موی و زلف، هر ساعت دگر سانی
گهی زنجیری از عنبر گهی از مشک چوگانی
زره چندین چه پیوندی، نه داود زره بافی
گره چندین چرا بندی، نه هارون فسوون خوانی

۶۲ - باش تا ابوجاد راه خدا درنویسند؛ آنگه، چون از حروف هجا آموختن
فارغ شوی،^۲ لوح مبتدیان تو را درنویسند، تا آنگه بالغ گردی. چون بدین مقام
برسی، از مردان مکلف خوانند. اما بیش از این و اخواستی که از مردان باشی از تو
نیاید. و رَفَعَ اللَّهُ الْقَلَمَ عَنِ الصَّبِيِّ^۳ بود که شنیده‌ای، اما از گوز پوست دیده‌ای و به
مغز راه نیافته‌ای. اگر «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»^۴ بدانی، آنگه بدانی
که بالغ کی بود و کودک کی بود.

۶۳ - ای دوست، حسناتِ الابرار سیئاتِ الْمُقَرَّبِينَ^۵ و اخواستِ مردان دیگر
است و اخواستِ کودکان دیگر: کودک را در عالم عموم گوش بمالند^۶ و به کتاب

۱. قرآن توبه ۹: ۴۳ م = خداوند تو را ببخشد.

۲. از این عبارت قاضی و تکرار آن در جاهای دیگر برمی‌آید که در سده پنجم و ششم، حرفهای الفباء هجا
را برای کودکان مکتب‌خانه‌ها نه به صورت «ایث» امروزی بلکه به شکل «ابجد» (ابوجاد، که به ترتیب
اصل سربانی آن نزدیکتر است آموزش می‌داده‌اند.

۳. طبیبی. فهرست وسائل الشیعه ج ۵ ص ۱۲، و نسنگ المعجم المفهرس ج ۳ ص ۲۴۶.

۴. قرآن. نور ۲۴: ۳۷ م = مردانی که بازرگانی و خرید و فروش ایشان را از یاد خدا باز ندارد.

۵. مکرر بند ۱۱۷ = نیکوکاری خوبان برای مقربان کاستی بشمار است.

۶. گوش مالیدن = تادیب کردن است.

فرستند و بعضی کارها بر وی انکار نکنند، وازو واخواست و درخواست نکنند؛ اما چون بالغ گردد، واخواست و درخواستی پیدا شود. همچنین می دان که در عالم خصوص عظیم فرقی هست، یکی را گویند: شراب مخور، زنا مکن، و مردان این را تکلیف نگویند، و این کس را نابالغ نهند، تا به مقامی رسد که او را گویند: در این مقام صغیره نیست. وَكُلُّ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فَهُوَ كَبِيرَةٌ^۱ ابن مسعود - رض - گفت؛ اما ظاهریان در آن تصرف خطا کردند، ایشان را با مقامات راه خدا چه کار است؟

هان و هان! تا بر آن عجایب نیاید، چه بسیار مباحات کبایر بود تا به صفایر چه رسد! پنداری حج کرده ای؟ هیئات، در راه خدای تعالی ذات غرق^۲ دیده، آنجا مباح حرام گردد.

۶۴ - جوانمرد! آن مقام دیگر است و تکلیف دیگر؛ اما باید بادی به سربری تا به إحرام گاه رسی و تو را گوید: تاکنون مخیط مستحب بود اکنون حرام گردد؛ و تطیب و مباشرت و تعلیم الاظفار مستحب بود، اکنون همه محظور است. یا موسی، «اخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى»^۳. در مقامی مخیط حرام بود و در مقامی نه! باش تا بدانجا رسی که وجودش همه رحمت است؛ اگر خود را در میان نهی تو را راه بود؛ و اگر نه، به جلال قدر لم بزل که بر در بمانی چون حلقه. اَبِی اللّٰهُ اَنْ یَّکُونَ لَصَاحِبِ النَّفْسِ اِلَیْهِ سَبِيلًا^۴ یا محمد، «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ. اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ»^۵؛ اگر خود را قربان کنی، رسی و به حضرت ما راه یابی؛ الصَّلٰوةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِیٍّ، وَ صَلِّ صَلَاةً مُّوَدَّعٍ^۶ پیدا است. تو کجایی؟

۱. هر چه را خدا از آن نهی کرده گناه کبیره است.

۲. ذات عرق مرز نجد و «تهامه» است و میقات احرام مردم عراق باشد (یا قوت معجم البلدان ج ۲ ص ۶۵۱ س ۱۲).

۳. قرآن طاهّا ۲۰: ۱۲ ک = کفش بیرون آر، که تو در دره ی مقدس هستی.

۴. مکر بند ۲۵۸ ج دوم = خدا نخواسته است که دارنده نفس اماره بدو راه یابد.

۵. قرآن کوثر ۱۰۸: ۲ - ۳ = ای محمد نماز بگزار و شتر نحر کن سرزنشگر تو خود ابتر (وابریده) است.

۶. نماز قربانی هر پرهیزگار است، نماز بدوود بگزار!

۶۵- جوانمردا، اگر به مکه رسید ابن عباس می‌گوید در تفسیر «ص. وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ»^۱ که «صَ يَحْزُرُ بِمَكَّةَ كَانَ عَلَيْهِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ إِذْ لَا كَيْلَ وَلَا نَهَارَ»^۲ دریا کجاست در مکه؟ مگر بن عباس دروغ گفته است؟ هرگز، تا مکه است، آنجا هیچ بحر نبوده است. سخن بالغان را کودکان چه دانند؟ من دیده‌ام، که وقتی مرا گفتن «حم عسق»^۳ از «ص» به مکه. چه گویی الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ عَيْنُ اللَّهِ^۴ فی الارض چیست؟ آن روز عمر خطاب - رض - گفت: إِنَّكَ حَجَرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ، لَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ قَبْلَكَ لَمَّا قَبَّلْتُكَ، علی بن ابی طالب - رض - گفت: مَهْلًا يَا عُمَرَا بَلْ هُوَ يَضُرُّ وَيَنْفَعُ. پنداری که حجرالاسود در مکه است و بس؟ به جلالِ قدر لم یزل که قومی باشند در همدان که ایشان حجرالاسود بوس دهند. تو کجایی؟ دوستی مرا حکایت کرد که می‌گفتند با او در مکه: الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ؛^۵ و در همدان الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ. ای عزیز، الْحَجَرُ الْأَصْفَرُ وَالْأَحْمَرُ هم روا بود.^۶

۶۶- تو بس کودکی، واتو چه گویند راه خدای تعالی؟ اگر پیمودن بادیه ندانی، چون بدین مقام رسی که حلال حرام گردد. آنجا احرام‌گاه است، غسلی برآر و لبیکی بزَن تا بدان مقام رسی که نیارم نبشتن. مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحْجِجْ فَلَيْمَتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا وَإِنْ شَاءَ نَصْرَانِيًّا.^۷ هر که به مولد و مقام مصطفی - صلعم - نرسد، مسلمان چه بود؟ اگر به عرفات وقوف کرده‌ای صد و بیست و چهار هزار نبی^۸ را باید که آثار

۱. قرآن ص ۳۸: ۱، در تک نسخه K ۶۵ دارد: ص وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ. تصحیح از روی قرآن امروزین است.

۲. ص نام دریایی به مکه بود که عرش خدا پیش از آفرینش روز و شب بر روی آن بود.

۳. قرآن شورا ۴۲: ۱ - ۲ = زمزم سر سوره.

۴. همانند بند ۲۴۴ ج دوم حجرالاسود چشم خدا است که بر روی زمین است، این جمله در پنج سطر

پایین تر مانند بند ۱۳۳ تمهیدات چنین دیده می‌شود: الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ = حجرالاسود دست

راست خدا بر روی زمین است. ۵. ن. ک پانوشت پیشین.

۶. سنگ زرد و سرخ نیز تواند بود.

۷. هر کس بمیرد و حج نکرده باشد باید یا یهودی یا نصرانی بمیرد.

۸. شمار پیامبران در بندهای بسیار دیگر نیز آمده است ن. ک عنوان شمار انبیا ص ۲۶۵، او در

اقدام دیده باشی، بگذار؛ مستی احمقان می‌گویند این طامات است. اگر در خانه رفته‌ای، ربُّ البیت با تو چه گفت؟ اگر گرد خانه معشوق طواف کرده‌ای، به چه طمع بود؟ خانه او عرش است و بگذار تا مشبّهی کور باشد.

۶۷- روح اعظم، که سرِ فرشتگان است، به صد هزار سال از کنگره به کنگره نرسد، امرگن چنانکه او دارد. تو پنداری که هفت بار تمام گرد آن خانه طواف کردی. دوستی مرا گفت: روح اعظم را دیدم دلتنگ و محزون، بر صورتِ ترکی چون ماه، و می‌گفت: پدر ندارم، اما مادری پیر دارم. به جلال قدر خدا که خدای را بندگانند که با روح اعظم در کتاب بوده‌اند. ندانم که چه مکتوب است و چه اسرار است در این! اما مرد باید که بوی^۱ داند بُرد. بوجهل را چه گویی، مولدش مکه بود؟ هیهات! تو همه چنین دانسته‌ای؟ لا والله! بوجهل را مسقط الرأس دیگر بود، و مصطفی - صلعم - را دیگر. اگر تو را وقتی به جایی برند که جان پاک مصطفی - صلعم - از آنجا پیدا شد، می‌دان که به مکه رسیدی! در آنجا حرم است، و حجرالاسود است، و عرفات است، و آثار قدّم انبیاست. و آنجا صید انبیاست: «أَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ»^۲ «حَرَمًا آمِنًا»^۳. ابلیس را آنجا راه نبود: «لَبَسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ»^۴ و «يَتَخَفُّ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ»^۵ «وَاسْتَفْزَزَ مَنْ اسْتَطَاعَتْ مِنْهُمْ»^۶. دریغا، کاغذ رسید و وفا نکرد.

→ بند ۱۷۹ و ۳۴۲ ج یکم شماره‌های بزرگ هجده هزار و صد هزار هزار را نشان بی‌نهایت می‌شمرد.

۱. تک نسخه K بوئی. تصحیح از بند ۲۵۵ (ج ۲ ص ۲۴۷ س ۴).

۲. قرآن. قریش ۱۰۶: ۴ ک = ایشان را از ترس امان دارد.

۳. قرآن عنکبوت ۲۹: ۶۷ ک = حريم امن است.

۴. قرآن اسرا (بنی اسرائیل) ۱۷: ۶۵ ک = تو را راهی بر ایشان نیست.

۵. قرآن. عنکبوت ۲۹: ۶۷ ک = در پیرامونشان مردم ربوده می‌شوند.

۶. قرآن. اسرا، (بنی اسرائیل) ۱۷: ۶۴ ک = هر کسی از ایشان را توانستی فریب بده!

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۶۸- یا عمر وقد^۲ انطلق الرفاق و انت لائبكى و لا تشاق
 یاران همه رفته‌اند و ما پس رهایم با درد و فراق یادِ باقی همه‌ایم^۳
 زان با غم و با حسرتیم^۴ و با تیماریم کایشان همه با همند و ما بی همه‌ایم
 قلم می‌داشتم، نمی‌دانم که وقت چه املا خواهد کرد. اگر به بوفلمون وقت
 بیناگردی یک نقطه درد گودی، و از فرقت تا قَدَمَت همه حیرت بود. جنید او غیره
 -ره- چنین گوید: اِذَا تَنَاهَيْتَ مَعَارِفَهُمْ انْتَهَتْ اِلَى حَيْرَةٍ جَلَالِيَةٍ.^۵ دولت وقت به هر که
 روی نماید، از او ذره‌ای نماند: «فَيَدْمَعُهُ فَاِذَا هُوَ زَاهِقٌ»^۶؛ «و إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا امثَالَهُمْ
 تَبْدِيلًا»^۷. چندان دُرر پر قیمت در این آیت درج است که در حصر نیاید.

۱. تک نسخه (K ۲۰) چنین آغاز می‌شود: و من رسائله ۲۰ رحمه الله.

۲. عمرو قد (تصحیح نظری) یا عمرویه نسخه N۱.

۳. چنین است در تذکرة عرفات به نقل فرمنش، احوال و آثار ص ۲۶۳ پانویشت - وز دردِ فراق با دلی چون
 دمه‌ایم (نسخه N ۲۰).

۴. با حسرتیم N با اندوهیم فرمنش ص ۲۶۳ س ۲ به نقل از تذکرة عرفات.

۵. هرگاه معرفت ایشان کامل گردد، به وادی حیرت جلال او افتند.

۶. قرآن، انبیا ۲۱: ۱۸ ک = پس او را می‌گوید تا نابود شود.

۷. قرآن، انسان، دهر ۷۶: ۲۸ م = و اگر بخواهیم ایشان را به همانند ایشان تبدیل می‌کنیم.

۶۹- هم از قرآن بشنو که خود تنبیه می‌کند: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ»^۱ اگر سرِ آن داری که جان و دل در میان نهی و با خرقه سرکنی بیا «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»^۲. و تو را خواست از کجا آمد، و اگر خواسته او باشی چه کنی که او را نخواهی «وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۳ و اگر نه «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ»^۴. دیر است تا تو را شب خوشی به راه است و تو غافل؛ پنداری که هرگز قرآن خوانده یا شنیده‌ای؟ هی‌ها! «لَا يَمْسُةُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^۵؛ جز پاکان را به قرآن راه مجالست که بود؟ «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»^۶. اما تو که قرآن ندانی چه دانی که نجاست چه بود. اول راه دین طهارت است که بُنَى الدِّينِ عَلَى النَّظَافَةِ^۷ آلودگان را به درگاه جلال چه کار؟ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا الطَّيِّبَ^۸.

۷۰- یا سید الأولین و الآخرین «وَيُيَايَكَ فَطَهَّرْ»^۹ پنداری که جامه تن می‌خواهد. همه همچنین دانسته‌اند: «كَانَ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّعُمْ - يَشْبِهُ ثَوْبَهُ ثَوْبَ الرِّيَّاتِ»^{۱۰}. طاهر چه بود که دل و از آن او برند. إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَىٰ صُورَتِكُمْ وَلَا إِلَىٰ أَعْمَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَ أَحْوَالِكُمْ»^{۱۱} یا داود، فَرَّغْ لِي بَيْتًا أَسْكُنُهُ»^{۱۲} یا

۱. قرآن، دهر انسان ۷۶ : ۲۹ م = این یک هشدار است.

۲. قرآن، دهر ۷۶ : ۲۹ م = هر کس بخواهد راهی به خدا می‌یابد.

۳. قرآن، دهر ۷۶ : ۳۰ م = خواسته شما به خواست خدا بستگی دارد.

۴. قرآن، قصص ۲۸ : ۵۶ ک = نه هر که را به پسندی می‌توانی هدایت نمایی.

۵. قرآن، واقعه ۵۶ : ۷۹ ک = جز پاکانش دست نیارند.

۶. قرآن، توبه ۹ : ۲۸ م = همانا مشرکان پلیدند.

۷. پای‌ی آیین بر پاکیزگی است = بند ۱۵۹ ج یکم.

۸. خداوند پاک است و جز پاک نپذیرد = بند ۶۶۴ ج یکم.

۹. قرآن، مدثر ۷۴ : ۴ ک = پوشاک خود پاکیزه دارا

۱۰. پوشاک پیامبر همچون پوشاک روغن‌گیر بود.

۱۱. تمهیدات بند ۱۹۸، ۲۱۹، ۳۵۶ نامه‌ها بند ۴۵ / ۸۱ / ۱۵۹ ج یکم = خداوند به ظاهر شما نمی‌نگرد

بلکه به دل و احوال شما می‌نگرد. ۱۲. ای داود خانه‌ای برای من خالی کن تا در آن بمانم.

ابراهیم، «و طَهَّرَ بَيْتِي»^۱؛ یا محمد، «و ثَابِتَكَ فَطَهَّرَ»^۲ همه کلی است. باش تا قرآن مجید جمال خود واتو نماید. هنوز نامحرمی. «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ»^۳، کرم ما از هیچ کس دریغ نمی‌دارد: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ»^۴. اگر خواهی که محرم گردی، دیده را از نظر واغیر پاک دار تا همه او را ببند: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى»^۵. سمع را از همه حدیثها معزول کن تا از هر ذره که در ملک و ملکوت است کلام ازلی شنوی. آنگاه هر مویی بر اندام تو صد هزار زبان گردد و به همه می‌گوید، شعر:

لَوْ يَسْمَعُونَ كَمَا سَمِعْتَ حَدِيثَهَا خَرُّوا لِعِزَّةٍ رَغْمًا وَ سُجُودًا^۶

۷۱- زبان را از حدیث دیگران پاک کن تا بدانی که الحقُّ يَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ چه بود. هیچ دانی، جوانمردا، که چرا گفت: لَوْ لَمْ أَبْقِ لَبِيعِثَتِ يَا عُمَرُ؟^۷ از من بشنو که علی الخبیر سَقَطَتْ «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^۸ وَالْحَقُّ يَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ، شیطان را در نهادِ عمر راه نمانده بود. مَا سَلَكَ عُمَرَ فَجًّا إِلَّا سَلَكَ الشَّيْطَانُ فَجًّا غَيْرُهُ. سمع و بصر همه به دوست تسلیم کرده بود. إِنْ فِي أُمَّتِي مُعَذِّبِينَ وَ مُكَلِّمِينَ وَ أَنْ عُمَرَ لَهُمْ مُلْهِمٌ. و هر نهاد که از شیطان خلاص یافت، جز جلالِ لم یزل در آنجا رخت ننهد. لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَىٰ مَلَكَوَتِ السَّمَاءِ.^۹ شیطان را و اعر چه کار و چه حساب؟ «وَأَنَّ عِبَادِي

۱. قرآن حج ۲۲: ۲۶ = ای ابراهیم خانه مرا پاکیزه کن!

۲. قرآن. مدثر ۷۴: ۴ ک = پوشاک خود پاکیزه دارا

۳. قرآن. انفال ۸: ۲۳ م = اگر خدا نیکی در ایشان سراغ داشت شنوایشان می‌کرد.

۴. قرآن ملک ۶۷: ۳ = میان مخلوقات خدا تفاوت نبینی.

۵. قرآن، نجم ۵۳: ۱۷ ک = چشم اشتباه و طغیان نکرد.

۶. شعر از کثیر پسر عبدالرحمان غزوی م ۱۰۵ معشوق عِزَّة دخت جمیل کلبی (الفتنامه دهخدا. ک ص

۲۴۵). ۷. اگر من فرستاده نشده بودم عمر فرستاده می‌شد.

۸. قرآن نجم ۵۳: ۳ ک = از هوس نمی‌گوید جز وحی چیززی به او نمی‌رسد.

۹. ن ک بند ۶۱۰ ج دوم.

کَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ؟^۱

۷۲- و همانا در خاطر آید که آخرِ عمر هم گناه کردی، و این غلط است. رکابدار بر مرکب می‌نشیند، اما رکابدار بندهٔ مرکب است من حیث التحقيق. او را به مزد گرفته باشی تا مرکبِ تو را خدمت کند. آنکه رکابدار بر مرکبِ خود نشیند، او مالک بود و مرکبِ مملوک. اما چون بر مرکب سلطان نشیند، پنداری بندهٔ مرکب است خدمتِ مرکب را بود آن بر نشستن؟ تو چه دانی که «اولئک یتدُلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»^۲ چه بود، سلطان کیست، و رکابدار کیست، و مرکب چیست؟ التَّقِيُّ مُلْجَمٌ،^۳ اگر هوای تو هر کجا که خواهد تو را می‌برد، تو ملجم نیستی، لگام نداری. «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ»^۴ چرا؟ زیرا که چهارپای بی لگام باشد، الْأَسْبُ که اَمَّا الْخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْخَيْرُ چرا؟ زیرا که لگام دارند.

۷۳- جوانمردا! «وَلِلَّكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»^۵ ترسم ندانی که چه می‌رود. اگر خود را بی، بندهٔ شیطانی، «وَاسْتَفِزْ زَمَنٍ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ»^۶، جلال ازلی تو را به اقطاع به وی داده است؛ و اگر بندهٔ شریعتِ محمدی، التَّقِيُّ مُلْجَمٌ. أَنَا وَاتِّبَاءُ أُمَّتِي بَرَاءٌ مِنَ التَّكْلِيفِ.^۷ چون عنان تو در دست دیگری بود، هیچ تکلفی نباید کرد که از کدام جانب روی یا خود تو را از کدام جانب برند. شعر:

حَيْثُمَا دَارَتْ الرُّجَا جَةً دُرْنَا حَسِبَ الْجَاهِلُونَ أَنَا جَنَّتَا

۱. قرآن. اسراء ۱۷: ۶۵ ک = تو به بندگان من دست‌رس نداری.

۲. قرآن فرقان ۲۵: ۷۰ م = خدا بدیهای ایشانرا به نیکی برمی‌گرداند.

۳. پرهیزگار لگام به دهن است.

۴. قرآن فرقان ۲۵: ۴۴ م = جز همانند چهارپایان نیستند.

۵. قرآن. عنکبوت ۲۹: ۴۳ ک = درک نمی‌کنند آن را مگر دانشمندان.

۶. قرآن اسراء ۱۷: ۶۴ ک = بر هر کدام که توانستی چیره شوی

۷. مکرر بند ۱۸ ج سوم.

ما جَعَلْنَا وَمَا بِنَا مِنْ جُنُونٍ بَلْ شَوْقُنَا فَكَلْنَا يَتَفَنَّى^۱

۷۴ - در وصفِ بتدگان آمده است که «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»^۲ راست بود، و چون چنین نبود هیچ وزنی ندارد: خری بود بی لگام، اما نداند تا روز قیامت که وی را بر صورت خران محشر کنند و با وی گویند: «فَهَذَا يَوْمَ الْبَعْثِ وَ لَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۳. از مصطفیٰ بشنو: اما بَخَشِ اللَّهَ الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ مِنَ السَّجُودِ أَنْ يُخَوِّلَ اللَّهَ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ؟^۴ پنداری که قرآن و حدیث دانی؟ آن مُدبِر پندارد که چون دانست که چرا «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»^۵ گفت و ائمه نگفت، همه علم بدانست. وزیرک را این خود به یاد نیست، در آن پنداشت است تا بداند که این چه معنی دارد؛ که «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»^۶ همه علوم اولین و آخرین پنداشت. تو کجایی؟ زهی تفاوت! «وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ»^۷.

۷۵ - یکی را غم آن گیرد که «وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ لُفْتُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ»^۸. چه عبرت است گویا در این؟ و هر روز هزار عبرت بر می دارد و هنوز

۱. هر جا که جام بگردد ما می گردیم نادانان پندارند که ما دیوانه شده ایم، ما دیوانه نییم بلکه عشق ما را به ناله آورده است.

۲. قرآن. فرقان ۲۵: ۷۴ = ما را پیشوای پرهیزگاران بپند. قاضی در اینجا سخن کسانی را که مطابق نبودن ضمیر جمع «اجعلنا» با مرجع آن که مفرد است و به جای ائمه آمده ناچیز و بی ارزش می شمرد.

۳. قرآن. روم ۳۰: ۵۶ = این روز رستاخیز است ولی شما نمی فهمیدید.

۴. آیا کسی که پیش از امام سر از سجود بر می دارد نمی ترسد که سرش مسخ خر شود؟
۵. ن. ک. به پانوشت ش. ۲.

۶. ن. ک. به پانوشت ش. ۲.

۷. قرآن. انعام ۶: ۱۶۵ ک = برخی را بر برخی دیگر برتری ها داد.

۸. قرآن. نحل ۱۶: ۶۶ و ۶۹ ک = حیوانات برای شما هشدار هستند، که از آنچه در شکم دارند به شما می نوشانیم. قاضی در اینجا یک اعتراض بر قرآن وارد می کند: چرا در آیت ۶۶ ضمیر را مفرد مذکر و در آیت ۶۹ و نیز آیت سورة ۲۳: ۲۱ مفرد مؤنث آورده است. او این اعتراض را بی ارزش می شمرد و پرداختن به بحث های لفظی را به مسخره می گیرد.

می‌گوید بیت:

از دور مرا بوسه به پرتاب دهی مرأشتر را به کفچلیز آب دهی
و یکی عمر خرج کند در آنکه چرا فی بطونها نگفت، و چون این بشنود که
مثل الفراخ نُتِفِت حواصله، و اینکه یا سلم جیرانکم یا کربن قدد، سره شود. عجباً از
این نقط! ع: فَإِنَّ الَّتِي هُم بِقَدْرِ الَّتِي هُم^۱.

۷۶- یکی همه اسرار ملک و ملکوت از این می‌طلبد که «قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ»^۲ و دیگری می‌گوید: چرا الله نگفت؟ و بر این
علم برمی‌شود که نداند. شعر:

و قَالَ السَّائِلُونَ لِمَنْ حَفَرْتُمْ وَقَالَ الْمَخْبِرُونَ لَهُمْ وَزِيرٌ
چه کند؟ «أَنْحَنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ»^۳: یکی را زهره آب می‌گردد از هیبت
«وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ»^۴، یکی می‌گوید: چون آنتم آخر رَجُلٍ نشاید در کلام عرب،
چرا «وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ»^۵ شاید، و کمال در حفظ این بیت داند، شعر:
وَإِذَا هُمْ طَعَمُوا فَلَا تَمَّ طَاعِمٌ وَإِذَا هُمْ جَاعُوا فَتَشَرُّ جِيَاعٌ

۷۷- «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا^۶ وَعَدْلًا». یکی از اینکه «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ
وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ»^۷ اوصاف مخوف و مرجو ازل می‌طلبد و می‌یابد؛

۱. مصرع چهارم یک قطعه است. ن. ک بند ۲۸۱ ج دوم = اندوه‌های مردم با همت ایشان بستگی دارد.

۲. قرآن مؤمنون ۲۳: ۸۴ بهر ص زمین و آنچه بر آن است از آن کیست؟ پاسخ خواهند گفت: از آن خداوند است!

۳. قرآن. زخرف ۴۳: ۳۲ ک = ما روزانه ایشان را در میان ایشان بخش کردیم.

۴. قرآن. بقره ۲: ۴۱ م = نخستین انکارکننده نباشید.

۵. ن. ک به پانویست پیشین.

۶. قرآن. انعام ۶: ۱۱۵ م = سخن پروردگارت به راستی و داد پایان گرفت.

۷. بقره ۲: ۲۳۴ آنانکه از شما می‌میرند و همسران بر جا گذارند باید زنانشان صبر کنند (چهار ماه و ده روز). در اینجا نیز قاضی اشکال دستوری بی‌خبر بودن مبتدای «الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ» را بی‌ارزش می‌شمرد.

و یکی می گوید: گویی خبر این مبتدا - که «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ» - کجاست؟^۱ و بدین علم قناعت می کند که یاد گیرد شعر:

بنی اسدٍ إِنَّ ابْنَ قَیْسٍ وَ قَیْلَهُ بِغَیْرِ دَمٍ دَارَ الْمَذَلَّةِ خَلَّتْ^۲
و یکی سرّ این قدر از این می بیند که و قالوا «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا»^۳
و یکی می گوید: چرا نحن و لا آبَاؤُنَا نیست؟^۴ و بدین شاد می گردد که بداند مصراع:
قَلِیْتُ اذْقَلْتُ وَ زَهْرَتُهَا دَمِی. لَابِلْ، و لَابِلْ کجاست خود کسی که ظاهر عربیت قرآن
داند؟ عالَمیان جان می کنند و نمی دانند. و ما را از این یاد نه. شعر:

تَبِکِ عَلَیْهِنَّ الْبَطَارِقُ فِی الدَّجِی وَ هَنِّ لَدُنَا مُلْقِیَاتُ کَوَاسِدٍ^۵
نه بدانکه معلوم است ظاهر بود. از دیگران بترس تا خود را دانند یا نه. شعر:
اِنَّا مٌ وِلَّ جُفُونِی عَنْ شَوَارِدِهَا وَ یَسْهَرُ الْخَلْقُ جِرَآهَا وَ یَخْتَصِمُ^۶
نه قلم وفا می کند نه کاغذ نه مداد.

۱. بقره ۲: ۲۳۴ آنانکه از شما می میرند و همسران بر جا گذارند باید زنانشان صبر کنند (چهار ماه و ده روز). در اینجا نیز قاضی اشکال دستوری بی خبر بودن مبتدای «الَّذین یتوفون» را بی ارزش می شمرد.
۲. هموزن و قافیت این شعر در بندهای ۵۹۹ و ۱۲۹۱ و شکوی الغریب ص ۳۵ آمده است.
۳. قرآن انعام ۶: ۱۴۸ م = اگر خدا می خواست ما و پدرانمان مشرک نمی شدیم.
۴. در اینجا نیز قاضی اعتراض بر حذف «نحن» که معطوف علیه «و لا آبائنا» بوده را سُست می شمرد.
۵. پاتریارکها برای ایشان در تاریکی می گریند و خود ایشان نزد ما به ورشکستگی افتاده اند.
۶. شکوی الغریب ص ۳۸ فرمنش آن را از متنبی داند: = من با چشمان خمار عشق او خفته ام و مردم برای او سر و دست می زنند.

۷۸- چندین گاه است تا می خواهم که چیزی نویسم که برادرم را در آن فایده بود که او نتواند دانست و وقت دست نمی دهد، و سودایی که خاص به من تعلق دارد و من در میان آنم او را به کار نمی آید، و نیز اگر نویسم زیانش دارد و مرا نیز زیان دارد من وجوه کثیره. و آنچه او را سود دارد مرا فراغت نمی بود که نویسم چیزی که خود بر سر نمی آیم؛ و پنداری غیرت وقت است که نمی خواهد که هر نامحرمی جمال او بیند.

۷۹- ای دوست، عاشقان را زبید که جمال معشوقان بینند. فارغان را از آن چه؟ باری، خود را زیر می بینم، و حقا که نمی دانم که چه خواهم نبشت. اما: هوی ناقتی خَلْقی و قُدّامی الهوی و اِنّی و اِساها لَمُخْتَلِفان^۲
آنچه به طبع خواهم که بنویسم نمی توانم، و آنچه به تکلف باید نوشت من از آن خود مقصرم. خدای آنچه صلاح و خبر راه من و دیگران است بر من میسر کند!

۱. تکا نسخه N ۴۹ بجای بسمله که از مصحح است چنین دارد: و من رسائله ۴۹ رحمه الله.

۲. مکرر شعر در بندهای ۵۷۶ ج یکم و ۲۴۰ ج سوم.

۸۰- ای دوست، پنهان گزیم آشکارا خندم. هزار بند بر دست و قلم من نهد هر ساعت تقدیر. من نیز می‌سازم، که جز ساختن تدبیری نیست به هیچ حال. اگر به اختیار من باز گذارد، می‌خواهم که در شرح فاتحه‌الکتاب چیزی نویسم. چه، پارسال که خواستم که در شرح شروط و ارکان صلاة چیزی نویسم و در شرح نیت، قرب سی مکتوب نوشتم^۱ و آنگاه از آن اعراض افتاد. مگر امسال تقدیر موافقت نماید^۲ تا چیزی از آنچه در دل بود نوشته شود.

۸۱- ای دوست، طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة.^۳ آن کدام علم است؟ بنی الاسلام علی خمس، علم حاصل کردن بدین پنج رکن فرض راه است سالکان را، اولها شهادة ان لا اله الا الله. و خلق درین شهادت چهارگونه‌اند: قومی گویند و مفهومش ندانند یا دانند ولیکن اعتقاد ندارند؛ و قومی گویند و اعتقاد دارند یا از مجرد قبولی تقلیدی یا قبولی مشوب به دلالات ظنی، چنانکه عموم مسلمانان و خصوص متکلمان گویند؛ و قومی دیگر گویند و دانند که فاعل حوادث یکی است، چنانکه تو مثلاً دانی که مجموع دو عدد طاق جفت بود و قدم این قوم در علم راسخ است؛ چه، اضطراب را به یقین هیچ راه نیست البته، که یقین موجب سکون نفس است، «هو الذی أنزل السکينة فی قلوب المؤمنین»^۴ «فیه سکينة من ربکم و بقیة مما ترک آل موسی و آل هارون»^۵.

۸۲- چون «بقیة مما ترک»^۶ گفتم، دلیل آن است که معظم میراث ایشان

۱. پس نامه ۱۳۸ یک سال پس از سی نامه آغازین نامه‌ها نوشته شده است. ن. ک تاریخ نامه‌ها ص ۳۰.

۲. متن تک نسخه ۴۹۸: نمی‌نماید تصحیح از مصحح است.

۳. پی‌جویی دانش بر هر مرد و زن مسلمان بایا است مکرر بند ۳۸۲ ج دوم.

۴. قرآن، فتح ۲۸: ۴ م = او است که آرامش را بر دل مؤمنان می‌نشانند.

۵. قرآن بقره ۲: ۲۴۸ م = در آن آرامش خدائی هست از پروردگارتان و باقیمانده از بازمانده آل موسی و آل هارون.

۶. قرآن بقره ۲: ۲۴۸ م = در آن آرامش خدائی هست از پروردگارتان و باقیمانده از بازمانده

نیست، چیزی اندک است از آن، و خصوص اقدام انبیا و اولیا چیزی است که شهادت علم الیقین چیزی اندک از آن. نبینی که در آخر آیت گوید: «تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ»^۱. و آنچه حقیقت شهادت انبیاست از لایله الا الله محمول فرشتگان نتواند آمد، لابل «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ»^۲. و این چهارم درجه است در توحید بار خدای؛ و این چنان کار است که: «وَأَفْضَلُ مَا قُلْتُهُ أَنَا وَالشَّيْءُونَ مِن قَبْلِی لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^۳. اکنون می گوید «أَنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ»^۴. تو چندین سال است می خوانی و هیچ آیت ندیدی: نه به شأن آن بود که نمی خوانی

۸۳- جوانمرد! دانستن این حدیث دیگر بود و دیدنش دیگر. کاتب را حاضر دیدن که نویسنده چیزی است دیگر، و استدلال کردن بر کاتبی به کتابت، که غایب بود یا مرده، دیگر. علما استدلال می کنند به صنع مرصانع را؛ و اهل وصول خود صانع را می بینند صنع چون می آفریند. «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۵ می بینند و بر «هو» استدلال می کنند. و قومی «هو» می بینند پس «شأن» از او می بینند. اما «هو» دو حرف است: یکی ها و یکی واو؛ و مفهوم از «هو» دو نقطه: یک نقطه جز «هو» هرگز کس نداند، و یک نقطه دیگر نصیب همه ملائکه و انبیا و اولیا و علماست.

۸۴- اما این نقطه از آن نقطه قَطْرَةٌ مِنْ بَحْرٍ است، لابل هذا کثر. حقیقت است که نسبت این نقطه و آن نقطه نسبت لاشیء است الی شیء لایتناهی. و چون خلق را از آن نقطه هیچ خبر نبود، در حروف مقطع قرآن واو نبود؛ او چون از نقطه اول خبر

→ آل موسی و آل هارون. ۱. قرآن، بقره ۲: ۲۴۸ م = ملائکه آن را برمی کشند.

۲. قرآن، اسرا ۱۷: ۷۰ م = ما ایشان را در خشکی و دریا برکشیدیم.

۳. بهترین سخن که من و پیامبران پیش از من گفته ایم اینست که: خدائی جز «الله» نیست = این حدیث در بندهای ۳۸۶ ج یکم و... نیز دیده می شود.

۴. قرآن عمران ۳: ۴۹ = برای شما اگر مؤمن باشید، در این نشانی هست.

۵. رحمان، ۵۵: ۲۹ = او هر روز به کاری است.

یافتند: ازین سبب در میان مقطعات ها درآمد: «کهیحص»^۱ و «طه»^۲، اما واو ندیدی که نیست؛ «کُلُّ یومٍ هُوَ فِی شَأْنٍ»^۳ بویی از هاء «هو» به مشام انبیا و اولیا می‌رساند، اما از واو همه بی‌خبرند. بل نکته بعد آن: های «هو» دو چشمه است و های «الله» یک چشمه.

۸۵- در های «هو» ملائکه و انبیا به دام فراق افتادند. قومی از هر دو چشمه قوت خوردند و قومی از یک چشمه بیش نخوردند؛ که «کُلُوا و اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ»^۴ هرگز ندانسته‌ای که چه بود و اکنون هم ندانی. الله رَزَقَ مِنْ رِزْقِهِ که «وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا»^۵. اکنون چرا های «هو» اول است، و های «الله» آخر؟ شنوگر چه نتوانی شنیدن: چون از خود واخلق گریزد، «الله» درجه بازپسین ادراکها بود، پس هیچ‌کس را از الف و لام و لام دیگر هیچ نصیب نباشد؛ و چون از وصول خلق بدو خبر دهد، «هو» گوید. پس چون خلق به حرف اول رسند، همه در آن رسند؛ چون های «هو» همه را بخورد، به واو که رسد؟ لابل، از خود نیز چشمه بخورد با هاء «الله» بماند نه های «هو». و این علم شماست.

۸۶- ابن عباس داند تا تواند گفت: الف «الله» بود، و لام جبرئیل، و میم محمد؛ تو چه دانی که ابن عباس چرا گفت. یک شب علی‌بوطالب ابن عباس را گفت: تفسیر الف «الحمد لله» چیست؟ گفت ندانم. ساعتی یک شرح کرد از بهر ابن عباس. پس گفت: تفسیر لام «الحمد» چه بود؟ ابن عباس گفت: چه دانم؟ ساعتی دیگر شرح لام داد؛ تا دال «الحمد» رسید، صبح برآمده بود. تو پنداری که این نتواند بود که الف و لام و حا و میم و دال را تفسیری تواند بود؟ به جلال قدر

۱. قرآن مریم ۱۹: ۱ = رمز سرسوره. ۲. قرآن طاه ۲۰: ۱ = رمز سرسوره.

۳. رحمان، ۵۵: ۲۹ = او هر روز به کاری است.

۴. قرآن بقره ۲: ۶۰ = بخورید و بیاشامید از روزی خداوند.

۵. قرآن نحل ۱۶: ۷۵ = و کسی که روزی نیکو به او دادیم.

خدا که مبتدیان این دانند، تا تو را این عظیم نیاید. و کسی این داند، به جلال لم یزل، که هر حرفی از حروف قرآن چندین هزار سر دارد، و هزار هزار زبان دارد: با هر دلی سری دیگر گوید به زبان دیگر. تو کجایی؟ پنداری هر چه تو را ندادند خود نیست؟ هیئات:

مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار به آب شور دارد همه سال^۱

۸۷ - جهل تو به چیزی دلیل نکند که آن چیز خود نیست. آنکه می بینی اگر کسی علم طب و حساب و شطرنج نداند شاید که اعتقاد دارد که خود نیست، به دلیل آنکه او نداند. ابن عباس (رض) می گوید در تفسیر «ص»^۲ که «ص» بحر بمکه کان علیه عرش الرحمن اذ لآلئ و لانهاز. چه گویی؟ چون لیل و نهار نبود، آسمان و زمین هم نبود؟ و چون زمین نبود مکه که جزوی است از اجزای زمین چون باشد؟ و چون مکه نباشد، بحر مکه چون بود؟

۸۸ - ابن عباس می گوید و لکن تو ندانی. اَللّٰهُمَّ هَكَذَا اَهْلَكَتَ الْاُمَّمَ؟^۳ اگر وقتی بدانی که چرا مصطفی (ع) را مکی خواندند، آن نقطه را می خواهم که کُنْتُ نَبِيًّا و بدانی که «المص»^۴ چیست آنگاه بدانی که بحر مکه چه بود؟ یا محمد، صدر مجلس را تو شایب دیگران درگاه را. «المص کتابُ اُنْزِلَ اليک»^۵ یا محمد «فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِکَ خَرَجٌ مِنْهُ»^۶، نباید که بار این قوت حوصله تو را در زیر قدم نهد، «اَنَا سَتُلْقَى عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِيلاً»^۷ چنانکه و موسی کرد. چندین گاه از تجلی «لَنْ تَرَانِی»^۸ چنان بود

۱. هم وزن و قافیت این بیت در بند ۴۸۹ ج دوم گذشت.

۲. قرآن. ص ۳۸: ۱.

۳. خداوندا تو این مردم را هلاک کردی؟

۴. قرآن اعراف ۷: ۱ ک.

۵. قرآن اعراف ۷: ۲ ک.

۶. قرآن اعراف ۷: ۲ چیزی از وی در دل مگیرا

۷. قرآن مزمل ۷۳: ۵ = ما سخنی گرانمایه به سوی تو خواهیم فرستاد.

۸. قرآن، اعراف ۷: ۱۴۳ ک = تو مرا نخواهی دید!

که هر آدمی که در وی نگاه کردی دریاختی. عجباً از این حدیث!
و لم أرَ امثالَ الرُّجَالِ تَفَاوَتَ اِلَى الْمَجْدِ حَتَّى عِنْدَ الْفِ بَواحدٍ

۸۹- یکی موسی صفت که بار «لَنْ تَرَانِي»^۱ می‌کشد، یا چون در حوصله جای نیامد چیزی بیرون نماند و ویرانی کند؛ و یکی محمد صفت، بار «وَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ»^۲ بکشد و هنوز می‌گوید: واجوعاه. ابلهان پندارند که دو سه روز جوع چندان بر وی کار کردی که واجوعاه گفתי. در امت وی بسیار کس باشند که اشتهای طعام او چنان در ایشان باطل گردد که بیست و سی و چهل و پنجاه و شست روز هیچ نخورند؛ و اگر نه از انکار کوتاه دیدگان ترسیدمی، می‌نیشتمی که چندین سال هیچ هیچ نخورند. چون احاد امت را این قوت بود، مصطفی (ع) به سه چهار روز «واجوعاه» چون گوید؟ حاشا و کلا! «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا»^۳. جماعتی از سالکان حضرت ایزدی اینجا بیفتادند که این قوت در خود می‌دیدند که پنجاه روز بیش هیچ نخوردندی بر کاری که ایشان را ورایی مکرد، و از علما السوء می‌شنیدند که سید عالم (ع) به چهار پنج روز گفت: واجوعاه! پنداشتند که مهتر را - علیه السلام - آن معانی نبوده است که ایشان را داده‌اند؛ در او اعتقاد ایشان بد شد، و تفضیل کردند بر انبیا (ع).

۹۰- جوانمردا! «برکف من»^۴ نه؛ که پور زال به شیدیز را». و اما محمد گفته بود که «أَلَمْ تُشْرَحْ لَكَ صَدْرُكَ»^۵، قوت در این حوصله قرار نمی‌گرفت. اما موسی (ع) هنوز می‌گفت «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي»^۶. از اینجا تا آنجا راه دور است. یا محمد، «أَلَمْ ...

۱. قرآن، اعراف ۷: ۱۴۳ = تو مرا نخواهی دید.

۲. قرآن نجم ۵۲: ۹ ک.

۳. قرآن، ص ۲۷: ۳۸ = این گمان کسانی است که کافرنند.

۴. من، تصحیح از بندهای ۲۸۱ و ۳۲۲ ج دوم.

۵. قرآن بشرح ۹۴: ۱ = مگر ما سینه‌ات را باز نکردیم.

۶. قرآن طاه ۲۰: ۲۵ = خدایا سینه‌ام را باز کن!

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ^۱ می تواند بود؛ اما «المص». کتاب أَنْزَلَ إِلَيْكَ^۲ و بس. همچنین «کتاب أَنْزَلَ إِلَيْكَ»^۳ یا محمد، مرد باش و نوش کن که نوشت باد «فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ»^۴. اگر موسی نیز مکی بودی، از این صاد او را نصیب بودی که «ص» بحر بمکه.

۹۱ - جوانمردا، او نیز در اول کار هم مقهور این حدیث بود که «قَوْلًا تَقْبَلُ»^۵؛ چون پخته شد، آن گرانی برخاست که «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ»^۶. اکنون گویی: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۷ کیانند آن جماعت که قوت و ازو نوش کردند. که سلام علینا - چون وازو گفتند - که «سَلَامٌ عَلَيْكَ». زهی منقبت که نگفت «سَلَامٌ عَلَيَّ»^۸، بلکه گفت سلام علینا تا دیگران نیز نوش کردند. سلطان وار از هر قدم خاص دهد. اما دیگران هم نشینند، یوسف بارِ خاص یعقوب را دهد. اما همه عاشقان قوت از وی برابر خورند.

۹۲ - لعمری قوتی که محمد خورد از کاف «عَلَيْكَ» او خورد و بس؛ اما قوتی که از سلام علینا دیگران همه خوردند هر که مصطفی صفت است. قوت سلام علینا وازو برابر خورند، که «وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ»^۹. تو چه دانی که این چیست؟ من می‌گویم که آن نویسم که تو را به کار آید؛ اما کار نه به دست من است تا آن نویسم که خواهم. تو نیز می‌بین! که دیدن قوت این قوم به از خوردن قوت تو و امثال تو.

۱. قرآن بقره ۲: ۱ م.

۲. قرآن، اعراف ۷: ۱ - ۲ م = کتابی که بر تو نازل شده است.

۳. قرآن، اعراف ۷: ۲ م = در سینه‌ات کینه او نگاه دار.

۴. قرآن مزمل ۷۳: ۵ م = گفتاری گران

۵. قرآن احزاب ۳۳: ۳۸ م = کاری را که خدا اجازت داده، بر پیامبر گناه نیست.

۶. قرآن حج ۲۲ = ۷۸ در آن آئین برای شما دشواری نهاد.

۷. قرآن. مریم ۱۹: ۳۳: انشلام علی = درود بر من.

۸. قرآن نمل ۲۷: ۵۹ = درود بر بندگان برگزیده‌اش.

۹۳- دیروز خواستم که در شرح فاتحه‌الکتاب چیزی بنویسم، آنگاه بدان ابتدا کردم که طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ و نامه به پایان رسید و مقصود من نانوشته بماند؛ و نیز در آن نامه خود پیدا نیست^۱ که چرا آغاز شرح فاتحه‌الکتاب بدین کردم که طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ. در این مکتوب انشاءالله آنچه مقصود است بنویسم و به عالمی دیگر نیفتم. ای دوست، عنان و افسار آدمی به دست تقدیر است. از او جز مراد تقدیر در وجود نباید و نتواند آمد. اما تسخیر هر چیزی به واسطه‌کاری بود که در او بود تا مسخر گردد در مقصود تقدیر.

۹۴- و این نکته را جز به مثالی به فهم تو نتوانم رسانید. آتش مسخر تقدیر است، او را در احراق به کار دارد. و آب مسخر تقدیر است، او را در ترطیب به کار دارد. ولیکن تسخیر آتش در احراق به واسطه‌صفتی است که در او هست، که آن صفت در آب نیست؛ که اگر آن صفت در آب نیز بودی، به آب در احراق کودی. و

۱. تک نسخه N ۵۰ بسمله ندارد و به جای آن چنین است: و من رسائله رحمه الله.

۲. قاضی خستوان است که از شور عرفانی دچار سردرگمی شده است (ن. گ): عنوان شور عرفانی و نورش انسانی (ص ۸۰).

همچنین تسخیر آب در ترطیب به واسطه صفتی است که در اوست، و آن صفت در آتش نیست؛ و اگر آن صفت در آتش نیز بودی، آتش نیز ترطیب کردی؛ لایل که به آتش نیز تقدیر ترطیب کردی، یا لفظ مهذبتر بود. و مگر این حقیقت از این بیان توأم کرد آخر آنچه در وجود دیده بود ادراک کند و دیگر چیز که ندیده باشد در آن قیاس کند.

۹۵- اکنون شنو: کارد و قلم و محبره و مداد، هر چهار، مسخر آدمی است. هریک در کاری دیگر. و مسخری هریک از این چهار به واسطه صفتی بود که در اوست که آن صفت در آن سه چیز دیگر نیست. چون آدمی خواهد که قلم بتراشد، این فعل به کارد کند؛ زیرا که در کارد صفتی هست که به واسطه آن صفت مستعد قلم تراشیدن آمد، و آن صفت نه در محبره هست و نه در مداد و نه در قلم. و همچنین در قلم صفتی است که بدان صفت آلت کتابت آمد، تا مسخر آدمی شد در کتابت. و در محبره صفتی است که بدان صفت او مستقر و مستودع جبر آمد، و این صفت البته در آن هست مثلاً.

۹۶- اکنون هر چهار مسخر آدمی است. قلم بی مسخر هیچ ننویسد، و کارد بی مسخر قلم نتراشد، و جبر بی مسخر در محبره قرار نگیرد، و مداد بی مسخر بر روی کاغذ منتشر نگردد. ولکن نه تسخیری است از گزاف تا اگر خواهد مثلاً که به مداد قلم بتراشد؛ یا به جبر پیراهنی بدوزد نتواند؛ بل که تسخیری است بحساب؛ چون هر آلتی را صفتی دیگر بود که به واسطه صفتی خاص مسخر فعلی دیگر آید؛ و اگر نه چنین بودی، گزاف بودی. و اگر به شرح این مشغول شوم که چه گزاف بودی، از مقصود خود بازمانم، و این که می نویسد گزاف نماید. انشاء الله وقتی دیگر نویسم که سخت عزیز و غریب و عجیب و غامض نکته است.

۹۷- ای دوست، چون اجسام مختلف الاوصاف بود، لابد بود که مختلف الافعال

بود. چه هر جسمی به واسطه صفتی خاص خود آلت کاری توانست آمد. و چون وجود آن صفت شرط آلتی آن جسم بود در کاری، لابد هر جایی که آن صفت نبود آن فعل در وجود نیاید و نتواند آمد. خود اگر در قلم صفتی است که به واسطه آن صفت آلت کتابت شد و بی آن صفت آلت کتابت را نشاید، لابدی است که هر جسم را که آن صفت نیست به جای قلم نایستد. و همچنین می دان که اگر آتش به واسطه صفتی که در اوست احراق می کند و آن صفت شرط است در احراق، هر کجا که آن صفت نیست احراق نبود.

۹۸- و چون تو پادشاه باشی، مثلاً فراشی و رکابداری [از تو] نیاید. و هر کاری را شرطی دیگر بود؛ و چون آن شرط نباشد، آن کار نتواند بود. و چون تو پادشاه باشی و شرط کارها ندانی، چه دانی که هر کاری به کدام تفویض باید کرد. پس کارها همه ناکرده بود؛ و گرانی بود تا پیدا نبود که کدخدای تو کیست، و فراش و دویت دار تو کیست؛ و چون چنین بد، گزاف بود؛ و گزاف کاری و پادشاهی به هم زیبا نبود اکنون «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»^۱ می دان. هر چند تو را و دانستن این کاری نیست. چه، دانستن این را صفایی و فراغتی از همه کارها بیاید و بهر جایی به یکی^۲ خاصه نیاید. و تو را این از کجا آید.

۹۹- و چون این مقدمه تمهید افتاد که هر صفتی موجب کاری دیگر است و هر استعدادی را شرط دیگر می باید، آدمی نیز هم از جمله این چیزهاست، که مسخر تقدیر است. اگر مسخری آدمی در کارها که از او در وجود آید به واسطه صفتی است که در اوست و در آتش و آب نیست، و وجود آن صفت شرط است تا آن کارها در وجود آید، لابد است که افعال انسانی از آتش و آب و هر چه نه انسان بود در وجود نتواند آمد. و صفتی که آدمی به واسطه آن صفت مسخر تقدیر شد در

۱. قرآن. رعد ۱۳: ۸ = هر چیز نزد او اندازه دارد.

۲. عبارت متنی تک نسخه، خوانا نیست.

وجود حرکات و سکانات انسانی، آن صفت را اختیار خوانند. و اگر او را هیچ اختیار نبود جمادی بود؛ پس، از هیچ جمادی حرکات و سکانات انسانی در وجود نیاید.

۱۰۰ - و در این نامه جز مقدماتی یقینی چیزی دیگر نمی‌نویسم. اگر چنین است چنان باید، اما اینکه چنین نیست باز من نمی‌نویسم، تا گمانی غلط نبری. چنانکه کسی گوید: اگر حرکت را وجود نیست پس هرگز هیچ جسم ساکن و متحرک نیست. و این درست است، اما فهم تو آنجا نرسد. و نباید که در تمثیل از مقصود باز مانم. آدمی به واسطه اختیار مضطر و مقهور و مسخر آمد؛ و ازین سبب، چنان شد که قومی قدری شدند، گفتند: مختار مضطر نباشد، و آدمی مختار است، مضطر نباشد. و این قدر ندانستند که هر که مضطر است و مسخر، به واسطه صفتی خاص است که در اوست و آدمی خود به واسطه اختیار مضطر است.

۱۰۱ - و عوام را این به مثالی فهم افتد. و تو نیز هم از عوامی تا غلطی نپنداری، پس تا مثالی نشنوی ندانی: ای دوست، چون بر اسب نشینی و عنان او در دست داری، او مسخر تو بود ولیکن به واسطه اختیاری که او را هست نبینی که هر اسب مردم را مسخر نتوانی کرد، زیرا که اختیار حرکتش نبود. و چون تو بر اسب نشینی، اختیار او از وی بستدی؛ و از اختیار خود او را اختیار نو دادی. چه، اختیار اسب مثلاً چریدن بود. چون برنشستی، آن اختیار در او برسد و اختیاری دیگرش وارسید و به واسطه این اختیار مسخر تو شد. پس اگر محل اختیار نبود، هرگز مسخر تو نشدی.

۱۰۲ - و چون مختار و مضطر مشترک‌الدلاله است بین معینین، قومی از نارسیدگان در این خیال بماندند که مختار و مضطر چون جمع شد؟ و ما نمی‌گوییم که این کس هم از آن روی که مختار است مختار نیست. چه، این محال بود. اما از رویی مختار است و از رویی دیگر نامختار است. اختیار آن می‌کند که مضطر و

مسخر آدمی بود؛ چه، اگر این اختیار نکردی او را می بردی تا کشته شدی و این مضطری اسب از آن است که جبلت حیوان حب حیات است. چون حیات مطلوب کلی او آمد، لاجرم مقهور آدمی شد، پس اختیار مقهوری خود کرد، پس هم مختار آمد و هم مقهور.

۱۰۳ - ای دوست آدمی را و تقدیر همین نسبت است که تو را بود و اسب؛ مقهوری در دست تقدیر به واسطه اختیاری که در تو پیدا می شود. و اختیار آدمی از علم و ظن و ادید آید. اگر از علم و ادید آید هرگز بر افعال خود پشیمان نشود؛ زیرا که علم دروغ نبود. اما اگر اختیارش مرتب بود بر ظن - و ظن دو گونه بود: صواب بود و خطا - پس بر بعضی افعال که از اختیار خیزد مرتب بر ظنون کاذب، پشیمان گردد.

۱۰۴ - و آغاز این مکتوب بدان کردم که آدمی مسخر تقدیر است؛ و عذری تمهید می کردم که چرا دیروز، چون شرح فاتحة الكتاب خواستن نبستن، در چیزی دیگر نامه سر بردم و در این نامه همه آنچه مقصود است ننوشتیم، چه مقصود من از این مکتوب آن بود که چرا فاتحة الكتاب را ابتدا بدین کردم که طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ كُلِّ مُسْلِمٍ^۱ و مقصود آن است که شرح فاتحه دانستن به نزدیک سالکان فرض راه است، زیرا که ارکان مسلمانی پنج است. و علم به ارکان همه مطلوبی شرط طالب بود. پس طالب اسلام را - ما او را سالک خوانیم - هم شرط بود که علم به ارکان مطلوب خودش، که اسلام است، حاصل بود.

۱۰۵ - و اول آن ارکان شهادة أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ^۲ است که دیروز شرح نبشتم. اما اگر بحار مداد گردد، و اشجار اقلام که شرح این یک رکن، چنانکه مردان بدانسته اند، نبشته نگردد. پس از آن، اقامة الصلاة^۳ رکن دوم است. و علم هم بدان یک رکن فرض

۲. گواهی بدین که خدائی جز الله نیست.

۱. مکرر بند ۸۱ ج سوم.

۳. بر پا داشتن نماز.

بود. و از جمله ارکان نماز یکی قرائت فاتحة‌الکتاب است. پس سالک را فرض بود که بداند که در قرائة الفاتحة فهم‌المعنی شرط است یا نه؟ تا اگر شرط است، علم بدان حاصل کند.

۱۰۶ - و همچنین سالک را فرض بود که بداند که قرائة الفاتحة از کافر صورت بندد یا نه؟ و صورت بندد که هرگز کافری گوید «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^۱ یا نه؟ پس بداند که اگر از کافر «بِسْمِ اللَّهِ» و «الْحَمْدُ لِلَّهِ» گفتن صورت نمی‌بندد، چرا چنین است؟ و به چه سبب از او این صورت نبندد؟ پس بداند که در او این صورت قائم است یا نه؟ پس اگر این سبب نیست از او قرائة الفاتحة صورت نبندد.

۱۰۷ - فرض راه سالک پس از این آن بود که بداند تا خود آن سبب از او و زوال مدبر بود که از قرائة الفاتحة مانع است. و چون معلوم گردد که زوال می‌تواند برد، فرض راه او ازاله آن بود؛ و این ازاله مقدم بود بر نماز. و تا طهارت ندارد نماز حرام بود. پس بترک نماز بگوید یا نگوید. و اگر تمام کند، چون کند؟ مردان این همه وظایف در یک رکعت نماز گزاردن فرض راه خود کردند.

۱۰۸ - مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهْوُورُ وَ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ الصَّلَاةُ.^۲ مصطفی (ع) می‌گوید. لاجرم چون به نماز رسیدند، به بهشت رسیدند. و قُرْءَانِ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ وَ «الْمُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ»^۳. راه مردان این بود، تو را خود نشناسم. مخنثان را و نماز چه کار؟
اِذَا هَبَطْتَ حَوْرَاءَ مِنْ زَمَلٍ عَالِجٍ فَقُولِ لَهَا لَيْسَ الطَّرِيقُ كَذَلِكَ^۴

۱. قرآن ۱: ۱ و ۲.

۲. تمهیدات بند ۱۱۱ = نماز کلید بهشت است و طهارت کلید نماز.

۳. تمهیدات بند ۱۱۰ = روشنی چشم من به نماز است که نمازگزار با خدایش گفتگو دارد.

۴. = اگر حورا در شن‌زار عالج فرود آمد به او بگوید که: راه تو درست نیست.

از نماز است که تو می دانی. چه گویی «المُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ»^۱.

۱۰۹. اگر تو را مناجات سلطان محمود^۲ خوشتر آید از مناجات خدای که هزار هزار سلطان محمود را، لابل که خداوندگار^۳ سلطان محمود را، از قطرة آب بیافریند، لابل هزار هزار در مملکت او فریشتگانند که چون سلطان محمود را آفرینند از قطرة آب، چه گویی تو را سزای اسم مردی بود؟ هیئات! و نباید که گویی فرشته آدمی را چون آفریند؟ از قول مصطفی (ع) بشنو که مقلدان تا منقول نیابند باور ندارند و تصدیق نکنند. مصطفی (ع) می گوید: يَدْخُلُ مَلِكُ الرَّحْمِ الرَّحْمِ فَيَأْخُذُ النَّطْفَةَ بِيَدِهِ وَيَقُولُ يَا رَبِّ اذْكُرَّ امْ اَنْتَى؟ اسْوَى او معوّج؟ فيقول الله ما يشاء و يُطِيعُ الْمَلِكُ كما يُؤْمَرُ^۴ چه سود که کاغذ نرسد تا واتو نمودمی که وا همه کافران برابری و نیز کمتر؟ چه، ایشان را تعجب اسلام نیست. و صلی الله علی محمد و آله.

۱. تمهیدات بند ۱۱۰ = روشنی چشم من به نماز است که نمازگزار با خدایش گفتگو دارد.

۲. محمود (۴۹۸ - ۵۱۱ م - ۵۲۵) پسر سلطان محمد سلجوقی، که پنج ماه و نه روز پس از شهادت عین القضاة در ۱۵ شوال همان سال ۵۲۵ درگذشت. قاضی در بند ۵۱۹ ج ۲ که شباهتی با این دارد سلطان محمود را نطفه قدّره می خواند و در آن جا مخاطب نامه را، مسکین خطاب می کند و در اینجا مردانگی را از وی سلب می کند پس عزیز و کامل نیست که نزد قاضی محترم هستند.

۳. شاید مقصود قاضی از خداوندگار محمود، سلطان سنجر باشد که عمرو و پدروزش بود و محمود را ولیعهد خود نهاد.

۴. فرشته به درون زهدان شده نطفه را به دست گرفته می پرسد: خداوند! پسر باشد یا دختر؟ راست باشد یا کج؟ خدا در پاسخ آنچه خواهد فرمان دهد و ملک همان فرمان یرد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۱۰ - برادر اعزّ منصور^۲ باد بر همه دشمنان در دارین. دیروز چیزی مختصر در جواب برادر نوشته‌ام، و آن را تفصیلی دراز است. گفته بود که من به شرح طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم^۳ محتاجترم از آنکه به علوم دیگر؛ و این شرح خود در آن مسأله دیگر به کار می‌آید که گفته بود: الايمانُ نَيْفٌ و سَبْعُونَ باباً^۴ هیچ مناسبتی دارد و این خبر که سَتَفْتَرِقُ اُمَّتِي عَلَى نَيْفٍ و سَبْعِينَ فِرْقَةً؟^۵ اولاً تو را معنی این خبر بیاورد دانست که الايمانُ نَيْفٌ و سَبْعُونَ باباً، پس بتوانی دانست که و ستَفْتَرِقُ اُمَّتِي هیچ مناسبتی دارد یا نه.

۱۱۱ - چون خواهی که شرح الايمانُ نَيْفٌ و سَبْعُونَ باباً بدانی، اولاً بیاورد دانست که ایمان چه بود؛ زیرا که چون مفردات را معنی شناسی، پس مرکب نتوانی دانست، و چون کس معنی چیزی نداند احکام آن چیز چون تواند دانست؟ و این

۱. تک نسخه ۵۱N چنین آغاز می‌شود: و من رسائله رحمه الله ۵۱ بسم... الرحيم / N

۲. بومنتصور کامل الدوله (ص ۹۱ مقدمه) یکی از مخاطبان عین القضاة در بسیاری از نامه‌ها است و شاید این عبارت نیز اشارتی به وی باشد. ۳. ن. ک بند ۸۱ ج سوم.

۴. = ایمان هفتاد و اند باب دارد مکرر بند ۵۲۰ ج یکم.

۵. امت من بر هفتاد و اند فرقه پخش خواهند شد (ج ۲: بند ۳۰۰)

بدایتِ راه علم است. و همه جهان الا ماشاء الله این بدایت را نادانسته بگذاشته‌اند و به طلب علم برخاسته. از این سبب هیچ کس به مقصود نمی‌رسد؛ پس منتخب شده‌اند و در خلاف بمانده. و اگر مفردات را اولاً معنی محقق کردند پس به ترکیب مشغول شدند، زود به مقصود رسیدندی و خلاف از میان ایشان برخاستی در اغلب علوم یا در کل علوم.

۱۱۲ - جماعتی خلاف کردند که قرآن قدیم است یا نه. اگر از ایشان واپرسند که قرآن چیست، البته ندانند و نیز متفق نباشند در معنی قرآن. پس حکم چون توانند کردن بر قدم و حدوث قرآن. و بیشتر خلاف که در عالم است در مذاهب، لابل همه خلاف، از این یک نکته برخاست. و همانا برادر من را فرا خاطر آید که معلوم است که قرآن چیست همه مسلمانان راه از این سبب بود که بحث نکردند؛ زیرا که محتاج نبودند. ای دوست عزیز، این خاطر خطاست؛ که در قرآن بسیار آمده است که کافران قرآن بشنوند. اکنون چه گویی؟ آنکه کافر شنود، چیست؟ و ما گوییم - مثلاً - موسی (ع) کلام الله شنید و ما نیز می‌شنویم. اگر موسی همچنین شنید، پس تفاوت از کجا خاست؟ و اگر نه این شنید، چون گوییم قرآن قدیم است؟ یا نه حکم بر کدام چیز کنیم، بر آن که موسی شنود یا بر این که ما می‌شنویم؟

۱۱۳ - ای دوست، اگر کسی فاتحه‌الکتاب برخواند و من بشنوم - مثلاً - و تو بشنوی، پس ترک و عجمی بشنود، چون هر سه سمع ظاهر داریم آنچه خواند برابر شنویم. پس عجمی دعوی کند که آنچه هر دو شنیدید من نیز شنیدم و هیچ تفاوت نبود البته. و تو دعوی کنی که البته چنین است که آنچه من شنودم ترک نشنود. و من نیز دعوی کنم که آنچه من شنودم نه تو شنودی نه ترک عجمی، اکنون خلاف افتاد میان ما؛ ما می‌گوییم که او فاتحه نشنید؛ او می‌گوید: شنیدم. و خلاف از آن افتاد که فاتحه را معنی نادانسته و بر آن اتفاق ناکرده حکم می‌کردیم بر حکمی از احکام فاتحه.

۱۱۴ - اکنون فاتحه جزوی است از اجزای قرآن؛ و شک نیست که در حروف و کلمات فاتحه من و تو و ترک عجمی، چون بشنویم، برابریم اگر هر سه سمع ظاهر داریم. و هم شک نیست که ترک عجمی چون تازی نداند، معنی فاتحه نداند. و این ترک لابد در این متفق بود مادام که مکابره نکند و نگوید من معنی فاتحه می دانم. و هم شک نیست که مرا در فاتحه شنیدن فهمی دیگر بود دورتر از فهم تو؛ که فهم تو من حیث العربیّه بود، و فهم من از آنجا بود که سلوک ره خدا کرده‌ام.

۱۱۵ - اکنون بایستی من و تو و ترک عجمی اتفاق بکردیمی با خود: فاتحه عبارت از چیست؟ اگر فاتحه مجرداً بن حروف و کلمات است، ما نیز می‌گوییم که ترک با ما برابر شنید و خلاف را وجهی نیست. و اگر فاتحه مجرد آن معانی است که مرا فهم افتاد، پس همه متفقیم که نه تو شنودی، نه ترک عجمی، و هم خلاف برخاست. اگر گوییم: فاتحه مجرد آن معانی است که تو را فهم افتاد، پس همه اتفاق کردیم بر آن که من و تو فاتحه شنیدیم و ترک نشنید.

۱۱۶ - اگر مثلاً ترک عجمی اصرار نماید و گوید که فاتحه این است که من شنیدم و مسلم نیست که ورای این چیزی دیگر هست، پس اینجا خلاف در معنی فاتحه است. یکی می‌گوید: فاتحه مجرد الفاظ است؛ و دیگری می‌گوید: فاتحه معانی است؛ و این خلاف است در اصطلاح؛ و در اصطلاح خلاف نباید کردن. چه، اگر کسی گوید که نزدیک من غسل آن نیست که از شکم نحل بیرون آید، که غسل محبره‌ای است که از زجاج کنند؛ ما گوییم: مبارک! اگر در اصطلاح شما غسل این بود، غسل خلو نیست، و ما مسلم کردیم.

۱۱۷ - و هر خلاف که می‌بینی که در عالم است، همه بدین آسانی برتوان داشت چون کسی داند که طلب علم چون باید کرد؛ اما چون نداند، هرگز خلاف برنخیزد. اکنون موسی کلام شنید و ما می‌شتویم و بوجهل می‌شنید و ترک عجمی

می‌شنید. چه گویم، کلام‌الله چیست؟ همه است یا نه یکی از این جمله؟ اگر چیزی دیگر است باید که من و خصم اتفاق کنیم که کلام‌الله چه معنی دارد؛ پس بنگریم با آن معنی که بر آن اتفاق کردیم قدیم است یا حادث است؛ و باید که من و خصم متفق باشیم در معنی قدیم و حادث، زیرا که این همه الفاظ مشترک است بین معانی.

۱۱۸ - اگر کسی گوید عالم قدیم است و همین خواهد که ما می‌گوییم این خط قدیم است و این بنا قدیم است، چنانکه «حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ»^۱، شک نیست که با این اعتبار قدیم است. چون گویم قرآن قدیم است یا نه، قرآن را معنی بیاید دانست و بر آن اتفاق باید کرد. چون بر حقایق این الفاظ اتفاق افتاد، پس از آن، نظر باید کرد تا خود قرآن قدیم است یا حادث. و همه خلاف آدمیان از این شبهه است. و چون کسی کاری کند که سروشن آن کار نداند، لابد تباه کند. همچنین کسانی که راه ندانستند، چون طلب علم کردند نرسیدند و بعاقبت جز نام عالمی نبود ایشان را؛ اما آنچه علم است ندانستند.

۱۱۹ - ای دوست، تنبیهی عظیم دان در طلب علم که ترکیب نتوان کرد تا مفردات به طریق الاتفاق فی الاصطلاح فهم نکنند. اکنون اگر خواهیم که به نظر عقلی درست کنیم که مصطفی - صلعم - صادق است، چون باید کرد؟ گویم: پیغامبر صادق بود، و محمد پیغامبر بود، فاذن صادق بود. اگر خصم گوید: مسلم نمی‌دارم که پیغامبر صادق بود، مسلم نمی‌دارم که محمد پیغامبر است؛ هریک را از این دو مقدمه جداگانه درست باید کرد.

۱۲۰ - و اینجا لابد معنی پیغامبر بیاید دانست تا بدانیم که پیغامبر ضرورت صادق بود. و پیغامبر عبارت است از آدمی که کارهایی که پس از مرگ بود و

۱. قرآن. یس، ۳۶: ۳۹ = تا باز می‌گردد [ماه] و همانند شاخهٔ خرما زرد و لاغر شود.

علی‌الجمله از همه کارهای دینی آگاهی یابد؛ تا چنانکه هست همه را بداند، پس مضطرّ شود در آنکه آنچه دید و خلق واگوید. و چون چنانکه کارها فی ذواتها بود بگوید و چنانکه دید و گفت، لابد این کس صادق بود. اگر خصم گوید مسلم نیست که کارها چنانکه هست بتوان دید؛ و اگر نیز مسلم است که بتوان دید، مسلم نیست که محمد - مثلاً - چنانکه بود بدید.

۱۲۱- این هم چنان بود که کسی گوید که مسلم نیست که مقادیر آفتاب و ماه و ستارگان و بُعد هریک از زمین بتوان دانست؛ و اگر نیز بتوان دانست، مسلم نیست که بطلمیوس دانست. گوئیم: این را راهی هست که اگر آن راه روی تو خود بدانی که مقادیر اجرام علوی معلوم توان کرد، و تو نیز معلوم کنی. و چون مقادیر آن معلوم شد ترا، بتوانی دانستن که بطلمیوس را علی‌القطع هم معلوم بوده است. اینجانبیز طریقی هست که سالکان بر آن طریق بروند و به حقایق دینی بینا گردند؛ و چون بینا شدند، بدانند که محمد مصطفی - صلعم - بدین حقایق بینا بوده است. و اگر چه سالک به درجهٔ او نبود، بتواند دانست که این حقایق او را معلوم بوده است. چنانکه مهندس اگر به درجهٔ بطلمیوس، که این علم دانسته است، نرسیده است، بداند که بطلمیوس این راه دانست.

۱۲۲- اینجا اگر خصم گوید مسلم نیست که راهی هست که از سلوک آن راه بتوان دانست؛ تا مسلم است که این راه هست، ولیکن تو ندانی آن راه، و اگر دانی فرمانت نبرم و من سلوک آن راه نکنم، اینجا سخن برسیده بود و من هیچ تدبیر ندانم. همچنانکه معاندی گوید: مسلم نیست که راهی هست که از سلوک آن راه مرد طیب شود؛ یا گوید مسلم است که این راه هست ولیکن مسلم نیست که بوعلی‌سینا این راه رفته بود؛ یا گوید که مسلم است که بوعلی آن راه رفته بود ولیکن من نخواهم رفت، اینجا هیچ جواب نباشد الا که گویم تو هرگز طیب نگردی. و اینجا بود که محمد مصطفی - راه سعادت می‌نمود: هر که سلوک می‌کرد، بر قدر

سلوک بر حقایق دینی مطلع می‌شد؛ و هر که معاندت می‌کرد، جز به شمشیر وازو خطاب نکرد.

۱۲۳ - سالکان اینجا دانند که چه فرق بود میان کسی که راه سعادت اخروی نماید آنگاه اگر فرمانش نبرند و ایشان خطاب در باقی نهد، و میان کسی که چون فرمانش نبرند ایشان را بکشد تا در این کشتن جماعتی به قهر طبع در طلب آیند؛ و چون در طلب آیند، خود زود طایعاً راغباً تن در کار دهند.

۱۲۴ - چنانکه پدری مُشفق بود که ده فرزند دارد، همه را بگوید علم آموزند تا سعید ابد گردند. ایشان گویند مسلم نیست که سعادت‌ی هست که از علم خیزد، و اگر هست ما را نباید. اگر پدر را شفقت نیک نبود، ترک ایشان بگوید و دگر با ایشان خطاب نکند و بگذارد تا سر در شهوت نهند، و به عاقبت همه فرزندان او شقی آمده باشند. اما اگر پدر را شفقتی به افراط بود، یکی را از این ده فرزند بکشد که معاندت در طبع او غالبتر باشد، تا این فرزندان دیگر تن در علم دهند بقر؛ چون روزی چند برآید، خود عاشق علم شوند. [و اگر]^۱ یکی را بکشد و این دیگران تن در طلب علم ندهند، یکی دیگر بکشد. اگر هشت تن در دادند، مبارک! و اگر نه دیگری را بکشد. و اگر نه فرزند را بکشد و یکی هم تن در ندهد، او را نیز بیاید بکشد؛ تا، باری، معاصی و صفت مذمومش کمتر بود. اگر سعادتش نبود، پس از مرگ - مبارک - باری، شقاوتش کمتر بود.

۱۲۵ - اکنون می‌دان که چرا مصطفی - صلعم - کافران را می‌کشت و موسی و عیسا (ع) نمی‌کشتند. اما یک نکته بدان، که عالمها بگردی و نشنوی: کار همه انبیا (ع) بر فاضلترین وجهی حمل باید کرد. مگر موسی و عیسا (ع) به پدری مانده بودند

که فرزندان را نمی‌کشت، مانده بودند بدین معنی^۱ که می‌گفت:
اگر ایشان را بکشم، طمع از سعادت ایشان بیکبارگی بریده شود؛ و چون
نکشم، باشد که روزگار ایشان را باری کند، نصیحت پدر بشنوند.

۱۲۶. و هان و هان! تا نپنداری که محمد - صلعم - خلق را به ظنی و اجتهادی
می‌کشت چنین که بیان کردم، موسی و عیسا (ع) بدین اجتهاد نمی‌کشتند که گفتیم با
آنگاه کافر باشی به همه شرایع انبیا. این خیال اهل حکمت را بود، که انبیا به قلیل و
کثیر هیچ ندانند. البته انبیا متبع وحی بودند، از عالم غیب جان ایشان منقش
شدی به حقایق کارها، چنانکه در لوح محفوظ است، پس مضطر شدند در آن که
واگفتندی. موسی و عیسا (ع) را فرمان نبود که خلق را بکشند. و مصطفی را - صلعم -
مضطر کردند در کشتن. والله اعلم.

۱ - متن تک نسخه: «بیت» و چون شعر نوشته نشده است. مصحح بجای آن «معنی» نهاد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۲۷ - برادر اعز را بقا باد و سعادت! دیروز می خواستم که در شرح فاتحة الكتاب چیز نویسم و آنگاه از این بیفتادم و نائشته بماند. و اینجا تو را بباید دانست که سالکان چون بدانستند که حقیقت نماز خدمت اوست، مختلف شدند. قومی گفتند: او می گوید: انا اغنی الأغنیاء عَنِ الشَّرْكِ. پس پنداشتند که تا در نهاد ایشان ابلیس را نصیبی مانده بود، نماز کردن حرام بود. جماعتی بسیار در این مغالطه از راه بیفتادند و ترک نماز بگفتند.

۱۲۸ - و از خیالات ایشان یکی این بود که چون «إِيَّاكَ تَعْبُدُ»^۲ گفتن فرض است، و در شرع دروغ حرام است، پس نا آدمی بهمگی روی خود را در او نیارد «إِيَّاكَ تَعْبُدُ» نتواند گفت؛ و اگر گوید، مجرد لفظی بود بی محصل، چنانکه منافق گوید: «أَنْتَ لَرَسُولُ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ

۱. متن یک نسخه N ۵۲ : و من رسائله رحمه الله ۵۲ بسم ... الرحيم.

۲. قرآن فاتحه ۱ : ۴.

لَكَادِيبُونَ»^۱. و این خیال در نهاد ایشان قوی شد از آنکه در شرع می‌دیدند که طهارت شرط صحت نماز است؛ پس، طهارت دل که محک نظر است؛ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ^۲. و چون شرط صحیح نباشد، صحت نباشد. پس گفتند «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»^۳؛ چون نهاد خود را به نجاست شرک آلوده دیدند، و تقدیم طهارت دل بر نماز کردن فرض راه دیدند، پس در ریاضتهای قوی آویختند و از جاده دور افتادند. و قومی را راه افتادند، و قومی در آن گمراهی فرو شدند، و اندکی از ایشان به مقصود رسیدند؛ زیرا که بی‌رهبری راه نرفته می‌رفتند.

۱۲۹ - و این جماعت که رسیدند، ایشان را مغلوبی در پناه خود نگاه می‌داشت، و مستی ایشان سایه‌وان سر ایشان شد. و هر که با تمیز بود سرش برداشتند؛ الا کسانی که شایسته نبوت بودند، پس ایشان را بر آن راه‌های دور از جاده اطلاع دادند. و چون مطلع شدند، ایشان را و راه آوردند و مشرفی مملکت به ایشان تسلیم کردند.

۱۳۰ - و از جمله مغلوبان این دو ترکمان بودند، که حسین قصاب^۴ از ایشان حکایت کرد: و کاروانی عظیم به راهی می‌رفتم، ناگاه دو ترکمان از میان کاروان برون شدند و راه نامسلوک را رفتن گرفتند. این قصاب می‌گوید: و ان خود گفتم که این دو ترکمان مگر راه می‌دانند نزدیکتر از این راه معهود؛ پی بر پی ایشان نهادم و می‌رفتم، و کاروان همچنان بگذاشتم، و شبی بود تاریک. چون پاره‌ای راه رفته بودم، ناگاه

۱. قرآن. منافقون ۶۳: ۱ = همانا تو پیامبر خدائی. خدا نیز می‌داند که تو پیامبر اوپی باز گواهی می‌دهد که منافقان دروغ می‌گویند.

۲. ن. ک بندهای ۸۱ و ۱۵۹ ج یکم = خدا با نیت و دل شما کار دارد نه با ظاهر شما.

۳. قرآن توبه ۲۸: ۹ م = همانا مشرکان پلیدند.

۴. داستان حسین قصاب را جامی در صفحات ص ۲۸۴ - ۲۸۵ به نقل از عین‌القضات آورده است و شاید با یوالعباس قصاب اورامه‌سرا (ج دوم بندهای ۴۶ و ۲۶۰) پیوند داشته باشد.

روی ماه پوشیده شد به ابری سیاه، و من راه گم کردم؛ ولیکن چاره نمی دانستم جز رفتن. چنانکه گویند، مصراع: در شیب و فراز عشق، افتان، خیزان. می گوید: چون نیمه شبی بود، دوباره ماه از ابر برون آمد، و از قدم آن دو جوانمرد باز یافتم و می رفتم.

۱۳۱- چون صبحی بود، کوهی پدید آمد. آن دو ترکمان مردوار پای بر آن کوه نهادند، و به یک ساعت بر آن بالا شدند؛ من نیز جانی می کندم و ساعتی بیفتادمی و ساعتی برفتمی. آخر بر سر آن کوه شدم. آفتاب طلوع می کرد. لشکرگاهی عظیم دیدم خیمه های بی نهایت زده. و در آن میان، خیمه ای دیدم عظیم. پرسیدم که آن خیمه از آن کیست؟ گفتند: آن سلطان است. پای راست از رکاب برون افتادم، آوازه ای به گوشم رسید که سلطان در خیمه نیست و برنشسته است و به شکار شده. مرا عقل زایل شد، پای چپ در رکاب بماند و پای راست باز افتاده، و هنوز در انتظار آنم که سلطان باز گردد. آن دو ترکمان یکی محمد معشوق^۱ بوده است و یکی امیر علی عبو.^۲

۱۳۲- و به سبب این حکایات از مقصود دور افتادم. این جماعت بترک نماز بگفتند. هر که مغلوب بود، قلم تکلیف بروی روان نبود: آنچه کرد او را مسلم بود. اما اگر واکسی - چندانکه سر مویی - تمیز مانده بود، از غلط و خطا خالی نبود؛ و اگر بترک نماز بگفتند، ابلیس - علیه اللعنه - بدیشان راه بزه بود. جماعتی که از دست ابلیس در این مهلکه خلاص یافتند، دانستند که مبتدی راه بدان رود تا به نهایت رسد؛ پس قدم منتهیان در بدایت طلب بکردند. نماز بکردند و «ایاک نعبد»^۳ بگفتند

۱. متن نک نسخه: محمد معشوق. تصحیح از نامه ها ج یکم بند ۷۹، و نفعات الانس جامی ص ۲۸۳ -

۲۸۴: محمد معشوق طوسی، اسرار التوحید ص ۵۷، ۵۸: معشوق طوسی.

۲. جامی در نفعات ص ۲۸۴ همین داستان را از عین القضاة نقل کرده است. و قاضی در بند ۲۵۷ ج دوم

او را مرشد محمد شهرآبادی می شمرد. ۳. قرآن. فاتحه ۱: ۵/۳.

و «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»^۱ می‌گفتند.

۱۳۳ - اما اینها، اگر چه فاتحه می‌خواندند، در «وَجْهَتْ وَجْهِي»^۲ خلاف کردند. جماعتی گفتند: چون «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^۳ می‌شاید گفت اگر چه حقیقتش نیست، «وَجْهَتْ وَجْهِي»^۴ همان بود؛ و اگر از آن به کمال می‌توان رسید، این هم آن است. و جماعتی گفتند که اگر «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^۵ فرض بوده و دروغ حرام بود و این حرام به عارضی مباح شد، باری «وَجْهَتْ وَجْهِي»^۶ خواندن فضیلت است نه فرض بود. و دروغ حرام به عارضی فضیلت طلب کردن حلال نشود، اگر چه به عارضی فریضه گذاردن مباح شود. و این دو مقام بود سالک این راه را. و همچنین چون فرایض نماز گزارده بودند، در سُنتن روایت ایشان را خلاف افتاد، که چون وادروغ در «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^۷ نماز باید گزارد؟ چون فریضه با دروغ قطعاً حرام است، از روایت دست بپاید داشت تا صدقی در «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^۸ دست دهد.

۱۳۴ - و این همه، طریق سالکان است از مغلوبان و مُتَحَيِّران، و همچنین در هر حرفی ایشان را چندین حساب بود. تو قیاس ایشان از خود مکن! چه، تو از عاقلانی نه از سالکان. تو را مهم و فرض آن است که رضای سلطان نگاه داری، هزار هزار حیلت کنی تا غرض خود حاصل کنی. اما ایشان را فرض است که رضای ایزدی به دست آرند، همگی ایشان جمع شده است که چگونه رضای خدا به دست کنند. تو را راهی دیگر است و ایشان را راهی دیگر. تو در عمر فانی باش که ایشان را عمر فانی نیست. «أَلَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِيبٌ وَأَلْهَوْ»^۹. بازی می‌کن چون کودکان،

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| ۱. فاتحه ۱: ۶. | ۲. قرآن انعام ۶: ۷۹ م. |
| ۳. قرآن. فاتحه ۱: ۵ / ۳. | ۴. قرآن انعام ۶: ۷۹ م. |
| ۵. قرآن. فاتحه ۱: ۵ / ۳. | ۶. قرآن انعام ۶: ۷۹ م. |
| ۷. قرآن. فاتحه ۱: ۵ / ۳. | ۸. قرآن. فاتحه ۱: ۵ / ۳. |
| ۹. قرآن. فتح ۲۷: ۳۶. | |

که ایشان را فراغتِ بازی نیست. ما انا مِن دَدٍ وَلَا الددِ مِنِّي.^۱ ایشان جان بازی می‌کنند چون عاشقان، کسانند: «لَا تُلْهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ»^۲. تو عشق دنیا در درون می‌پرور تا هر روز زیادت می‌شود. ایشان تخم ازل را آب می‌دهند تا سر از خاک برآرند.

۱۳۵ - یا محمد، همکاسگان تو ظالم‌اند. به نیاز دنیا از تو باز مانند نه به تجارتِ آخرت. «وَ إِذَا رَاوَا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَیْهَا وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا»^۳. تو در خدمت ایستاده می‌باش که واتر ایستاده‌اند. «وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ»^۴. هر مرغی را آشیانی دیگر است: «مِنْكُمْ مَّنْ یُرِیدُ الدُّنْیَا»^۵ این قوم را آشیان دنیا است؛ «وَمِنْكُمْ مَّنْ یُرِیدُ الْآخِرَةَ»^۶ این آشیان آن قوم است. اما سوختگان را هیچ مأوی نیست نه در دنیا و نه در آخرت. اِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ «یُرِیدُونَ وَجْهَهُ»^۷، «ارْجِعْ إِلَى رَبِّکَ»^۸، آشیان قِذَمِ مأوی و مسکنِ ایشان است. تو کجایی؟ از آنجا آمده‌اند و وا آنجا باز خواهند شدن. بیت:

زلفت بکشم رها کنم عمداً باز تا بر جهد و شود سوی جوزا باز
عیبش نکنم شود سوی مأوی باز زیرا که به سوی گل شود اجزا باز^۹

۱۳۶ - باش تا بدانی که یای «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^{۱۰} همان یای «عِبَادِي»^{۱۱} است که «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»^{۱۲}. «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ»^{۱۳}.

۱. عبارت خوانا نیست، شاید چیزی مانند: «لَشْتُ مِنْ قِيسٍ وَلَا قِيسٌ مِنِّي» باشد.

۲. قرآن، نور ۲۴: ۳۷ م.

۳. قرآن، جمعه ۶۲: ۱۱ م.

۴. قرآن، معارج ۷۰: ۲۳ ک.

۵. قرآن، عمران ۱۵۲: ۳ م.

۶. قرآن، عمران ۱۵۲: ۳ م.

۷. قرآن، انعام ۵۲: ۶ ک.

۸. قرآن، فجر ۸۹: ۲۸ ک.

۹. این دوبینی با اندک ناممگونی در بند ۸۳ ج یکم نامه‌ها نیز آمده است.

۱۰. قرآن حجر ۱۵: ۲۹ و ص ۱۱۲: ۱۱ ک.

۱۱. قرآن فجر ۸۹: ۲۹ - ۳۰ ک.

۱۲. قرآن طها ۲۰: ۵۵ ک.

جوانمردا، های «يُحِبُّونَهُ»^۱ وای «يُحِبُّهُمْ»^۲ قران کرده است در «كَهَيْعَص»^۳. جوانمردا، راه خدا چندان است که «كَهَيْعَص»^۴. کاف بدایت راه و صاد نهایت. در منزل کاف چندان راه ببايد رفت که در جمله این چهار منزل دیگر. در منزل کاف همه سر بالا باید رفت، پس در چهار منزل ها و یا و عین و صاد همه با نشیب است.

۱۳۷ - جوانمردا! هیچ در عالم ملکوت خواهی که روشنایی بینی «تُورُهُمْ یَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ»^۵، دیده طلب کن در اینجا که در آنجا دیده نفروشد، که «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَصْلُ سَبِيلًا»^۶، «يَمُوتُ الْمَرْءُ عَلَى مَا عَاشَ عَلَيْهِ، «وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»^۷، «وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ»^۸، «لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»^۹.

سرمست، بر تو آمدم، باری شصت تو هیچ نیامدی، نه هشتاد، نه هشت^{۱۰}

۱۳۸ - لَا تُسْرِفُوا! شَوْقَنَا كَمْ فَلَمْ تَشْتَاقُوا، خَوْفُنَا كَمْ فَلَمْ تَخَافُوا. «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدْ مَتَّ يَدَاهُ»^{۱۱}، «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا. قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا»^{۱۲}. ز پی پیمایند چنانکه پرپیمایی «وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»^{۱۳} «وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسِيْكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا»^{۱۴}، «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ وَبُكْمًا وَصُمًّا. مَا وَهُمْ بِهِمْ جَهَنَّمَ»^{۱۵} کیانند؟ «و»

۱. قرآن. مائده ۵: ۵۴. م.

۲. قرآن. مائده ۵: ۵۴. م.

۳. قرآن. مریم ۱۹: ۱ ک.

۴. قرآن. تحریم ۶۶: ۸ م.

۵. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۷ ک.

۶. قرآن. انعام ۶: ۱۴۱ م، اعراف ۷: ۳۱ ک.

۷. قرآن. انعام ۶: ۱۴۱ م، اعراف ۷: ۳۱ ک.

۸. قرآن. کهف ۱۸: ۷۷ ک.

۹. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۵ - ۱۲۶ ک.

۱۰. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۵ - ۱۲۶ ک.

۱۱. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۵ - ۱۲۶ ک.

۱۲. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۵ - ۱۲۶ ک.

۱۳. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۵ - ۱۲۶ ک.

۱۴. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۵ - ۱۲۶ ک.

۱۵. قرآن. طاه ۲۰: ۱۲۵ - ۱۲۶ ک.

لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ، لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا. أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ،^۱ «کیانند؟»
 «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^۲، «يَا كُلُّونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ»^۳ «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ
 أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ الشَّعِيرِ»^۴.

۱۳۹- اگر گوش داری می شنوی و اگر دیده داری می بینی، و اگر نداری کسی
 را چه تاوان! «ما کائوا یستطیعون السَّمْعَ وَ ما کائوا یُبْصِرُونَ»^۵، «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ
 فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا یَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا»^۶. صاحب دیده و صاحب سمع را و
 دوزخ چه کار؟ «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ الشَّعِيرِ»^۷ می بین. اما کوران را
 و کران را با خدا چه حساب؟ علف دوزخ اند «مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ»^۸. «عُمَيَّا وَ بُكْمًا وَ
 ضُمًّا»^۹ می نگرا! «وَ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ»^{۱۰} صف ایشان می بینی. «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یَفْقَهُونَ بِهَا»^{۱۱}،
 «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^{۱۲}، «یَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا»^{۱۳}. اگر باطن دنیا بدیدندی،
 آخرت را بشناختندی. از نهان گیتی دوراند که «ثَقُلْتُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^{۱۴} ای
 ثَقُلْتُ «یَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^{۱۵}، «الَّذِی یُخْرِجُ الْخَبَّ فِي
 السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^{۱۶}، «فَالِقُ الْإِصْبَاحِ»^{۱۷}. قُلْ بِاِمْحَمْدُ، «أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ
 مَا خَلَقَ»^{۱۸}. تو را و این اسرار دیدن و دانستن چه شمار؟ دیده نداری؟ چون بینی؟
 گوش نداری؟ چون شنوی؟ «حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ، قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا

۲. قرآن اعراف ۷: ۱۷۹ ک.

۴. قرآن. ملک ۶۷: ۱۰ ک.

۶. قرآن. کهف ۱۸: ۱۰۱ ک.

۸. قرآن. اسرا ۱۷: ۹۷ ک.

۱۰. قرآن اعراف ۷: ۱۷۹ ک.

۱۲. قرآن اعراف ۷: ۱۷۹ ک.

۱۴. قرآن اعراف ۷: ۱۸۷ ک.

۱۶. قرآن نمل ۲۷: ۲۵ ک.

۱۸. قرآن فلق ۱۱۳: ۱ ک.

۱. قرآن اعراف ۷: ۱۷۹ ک.

۳. قرآن. محمد ۴۷: ۱۲ م.

۵. قرآن هود ۱۱: ۲۰ ک.

۷. قرآن. ملک ۶۷: ۱۰ ک.

۹. قرآن ۱۷: ۹۷ ک.

۱۱. قرآن اعراف ۷: ۱۷۹ ک.

۱۳. قرآن روم ۳۰: ۷ ک.

۱۵. قرآن فرقان ۲۵: ۶ ک.

۱۷. قرآن انعام ۶: ۹۶ ک.

قَالَ أَيْنًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ^۱ «فَأَصَمَّهُمْ وَاعْمَى أَبْصَارَهُمْ»^۲.

۱۴۰ - جوانمردا، بسی کوشیدم که شرح فاتحه نویسم و نانوشته بماند. و من از سر این در نخواهم گذشتن؛ وقت جزر دریاست، و علامتش می بینم؛ و طلب طالب می باید و حوصله خورنده می باید، سفره نهاده و برگرفتند، ترسم که لقمه‌ای نخوردی. و اِنَّ اللَّهَ لَا يَمْلُ حَتَّى تَمْلُوا «اِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۳، «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ»^۴. بسیار بماندم اینجا و وقت رفتن است، در عالم تو عزیز بیگانه‌ام و روی به عالم خود نهادم و ندانم مرا دیگر که بینی!

۱۴۱ - جوانمردا، دلم تنگ شد. و بسیار نانبشتنی نبشته شد، و انا اسْتَغْفِرُ اللَّهَ عَمَّا طَعْنِي بِهِ الْقَلَمُ وَ زَلَّ بِهِ الْقَدَمُ. ای برادر؛

رفتم ز بَرت، و گسر بود عمر دراز آیم به سر عشق تو و عهد تو باز تا توانی راحتی می‌رسان به دوستانی از دوستانِ او. و آنچه تو را داده‌اند، از خود دریغ مدار. اگر دادِ کمال از خود دریغ داری، دیگری به فریاد تو چون رسد؟ جوانی داری و عاقبت و مال و جاه؛ و این همه به حق سبحانه رساند قومی را، و قومی را از او دور می‌کند.

۱۴۲ - يَمُدُّنَا وَ اِيَّاكَ اِيَّهَا الْاَخُ بِالتَّوْفِيقِ وَ تَمْهِيْدِ سُلُوْكِ الطَّرِيْقِ^۵؛ و پیوسته می‌گوی: اَللّٰهُمَّ اِفْعَلْ بِنَا يَا مَوْلَايَ مَا اَنْتَ اَهْلُهُ، وَ لَا تَفْعَلْ بِنَا يَا مَوْلَايَ مَا نَحْنُ اَهْلُهُ^۶. و روز آدینه بزرگوار غنیمتی دان و لاسیما عِنْدَ الْقُرُوبِ؛ و همراهان خود را گوش و ادا در راه، تا چون به منزل رسند تو را فراموش نکنند. چه، اگر از ایشان غافل مانی در

۱. قرآن محمد ۴۷: ۱۶ م.

۲. قرآن محمد ۴۷: ۲۳ م.

۳. قرآن رعد ۱۱: ۱۱ م.

۴. قرآن صف ۶۱: ۵ م.

۵. خداوند به من و تو برادر کمک کند تا راه سلوک هموار سازیم.

۶. خداوند! مولای ما! هر ما آن را روا دار که خود شایسته آنی نه آنچه را که ما شایسته آن هستیم.

راهی که وا ایشان می‌روی، ایشان نیز چون به منزل رسند تو را فراموش کنند و از تو یاد نیاورند. «وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ»^۱.

۱۴۳ - ای برادر، اَعَزَّكَ اللَّهُ برضاه! خدای تعالی می‌گوید: «فَإِذْ كُروُنِي أَذْکُرْکُمْ»^۲ و «نَسْأَلُ اللَّهَ فَنَسِيهِمْ»^۳. و ایشان را گفته‌اند: تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ.^۴ و این معنی بیشتر از و آموخته‌اند. هر که ایشان را فراموش کند، ایشان او را فراموش کنند؛ و چون کسی را یاد آورند، آن یاد افتاده را آن یاد ایشان سعادت ابدی و دولت سرمدی نثار قدم او کند. والسلام.

۱. قرآن اعراف ۷: ۷۹ ک = من اندرز گفتم لیکن شما اندرزگران نمی‌پسندید!

۲. قرآن، بقره ۲: ۱۵ م = مرا به یاد دارید تا شما را به یاد دارم.

۳. قرآن. توبه ۹: ۶۷ م = خدا را فراموش کردند پس او نیز ایشان را فراموش کرد.

۴. در بند ۵۷۹ و ۵۸۵ ج یکم: تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ آمده است = به اخلاق خدائی خو کنید.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۴۴ - برادر اعزّ را سعادت و بقا بادا دیروز وعده دادم که بیان کنم که علم آخرت چه بود، و علم دنیا چیست، و نظری که فقها^۲ کنند در نماز و روزه و زکات و حج از کدام قسم است، اول وظیفتی تو را اینجا، ای دوست، آن است که بدانی که علم دنیا آن بود که به مصالح دنیا بازگردد، و اگر آن علم نباشد نظام دنیا برخیزد. و علم آخرت آن بود که پس از مرگ آدمی را به سعادت رساند. و علی الجملة، نظام دنیا هم به سعادت آخرت می‌رساند؛ ولیکن به عرض است نه به ذات؛ و معنی عرض و ذات در این محل بدان ادراک کنی که این نکته گوش [داری].^۳

۱۴۵ - ای دوست، تازی آموختن سبب قرآن دانستن بود بذات، و آب و نان

۱. تک نسخه ۵۳ N: و من رسائله رحمه الله ۵۳ بسمله ...

۲. قاضی در بند ۱۷۲۳ این نامه اشارتی به «ربع عبادات» احکام شرعی دارد، که اشارت به بخشبندی غزالی در «احیاء علوم دینی» است، پس دور نیست که مقصود اصلی قاضی در این نامه، سنجش میان قشرگرانی محمد غزالی بزرگ فقیه و خردگرانی برادرش احمد غزالی کوچک عارف باشد. قاضی در این نامه جدائی دین از سیاست را با نشان دادن رگه‌های هر یک در زندگانی بیان می‌کند.

۳. درون کروشیه افزوده مصحح است - N.

خوردن سبب قرآن دانستن بود لیکن به عرض نه ذات. برای آنکه اگر آب و نان نخورد بمیرد، و چون بمرد قرآن دانستن محال شود. پس، از نان و آب خوردن حیات مستفاد بود و آن حیات مقصود حاصل تواند بود. همچنین علم آخرت سبب وصول بود به سعادت آخرت به ذات. و علم دنیا همچنین به سعادت رساند ولیکن به عرض نه به ذات؛ برای آنکه اگر نظام دنیا نباشد، سلوک راه سعادت نتواند کرد؛ و چون سلوک راه سعادت محال بود وصول به سعادت ممکن نباشد.

۱۴۶- و چون این معلوم شد، بدان که نماز را صورتی است و آن حرکات و سکونات ظاهر است، و حقیقتی و روحی و مقصودی هست که به سبب آن حقیقت نماز موصل بود به سعادت آخرت. و نماز را دو حکم است: حکمی روی در دنیا دارد، و حکمی روی در آخرت دارد. اما آن حکم که روی در دنیا دارد آن است که اگر کسی نماز نکند خونش هدر گردد، و چون نماز کند معصوم الدّم شود. و چون صورت نماز به جای آورد خون معصوم شود اگر چه حقیقت نماز نباشد. و اما آن حکم که روی در آخرت دارد، آن است که مراو را به سعادت آخرت رساند و این از صورت نماز حاصل نشود، اگر حقیقت نماز نباشد. چه، اگر صورت نماز مرد را به سعادت اخروی رساندی، این آیت را معنی نمایی که «قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ»^۱. این آن است که صورت به جا آورد تا او را مُصلی می‌توان گفت. اما چون حقیقت نماز و از آن نباشد، ثمره آن وِیل می‌بود نه سعادت اخروی.

۱۴۷- اکنون در ظاهر فقه، نظر فقیه جز در ظاهر نماز نیست، ناگویند که رکوع رکنی بود و سجود رکنی و قیام رکنی؛ اما هرگز در کتب فقه ناگویند که خشوع رکنی بود. و در قرآن فلاح مقرون است به نماز و خشوع «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ»^۲؛ چنانکه وِیل مقرون است به نماز و سهو. و فقیه نظر در آن نماز

۱. قرآن. ماعون ۱۰۷: ۴ ک = وای بر نمازگزارانی که از نمازشان ناآگاه باشند.

۲. قرآن. مؤمنون ۲۳: ۱ و ۲ ک = مؤمنان رستگارند که در نمازشان فروتنی دارند.

نمی‌کند که سبب سعادتِ آخرت است [و گرنه] ^۱ چون رکوع و سجود رُکن نماز می‌نهد و تشهد و قیام رُکن می‌نهد، خضوع و خشوع هم رکن نهادی و فهم و تعظیم هم رکن نهادی.

۱۴۸ - پس این ظاهر می‌شود که نظر فقیه در نماز از آن روی بود که عصمت دم کند؛ تا هر نماز که عصمتِ دم کند، صحیح خواند و در آن نیاورد که مرد را به سعادتِ آخرت رساند یا نه؛ چون نمازی بی‌رکوع بود یا بی‌سجود، فاسد خواند؛ اما اگر بی‌خضوع و خشوع و تعظیم و حیای درون بود فاسد نخواند؛ چه، وجود و عدم خضوع و حضور در مقصود او برابر است. زیرا که نماز عصمت دم می‌کند اگر خضوع و خشوع و حضور بود و اگر نه. و فقیه را وازان کار نیست که رو در آخرت دارد؛ تا اگر از او می‌پرسی که نماز را چند شرط است تا مرد را به سعادت رساند، این هرگز نداند و باشد که انکار کند و گوید: این هرگز کسی نتوان دانست، و گوید: این خدا داند، و آدمی را اینجا راه نیست که عمل مقبول و مردود بداند. «ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» ^۲. این حکم نماز است. اکنون می‌نگر که نظر فقیه در نماز از کدام روی، و از علم دنیاست یا از علمِ آخرت؟

۱۴۹ - اما زکات هم دو روی دارد همچنانکه نماز: یکی در دنیا دارد، و یکی در آخرت. آن روی که در آخرت دارد آن است که سبب سعادتِ مرد بود، چنانکه اخبار و آیات بدان ناطق است؛ و آن روی که در دنیا دارد آن است که چون جماعتی زکات ندهند قتالِ ایشان را واجب آید - چنانکه اهل زَدَت را واجب آمد - تا از او بفهر بستانند؛ و هذا اقلُّ درجاتِه. فقیه در این صورت گوید: که چون سلطان زکات از وی بفهر بستاند. برائتِ ذمَّت او حاصل شد. و لَعَمْرِي برائتِ ذمَّتش حاصل شد، ولكن در دنیا. اما در آخرت، وجود و عدمِ این زکات یکی بود، اگر بر این صفت بمیرد.

۱. درون کروه افزوده مصحح است - N

۲. قرآن. نجم ۵۳: ۳۰ ک = این است حداکثر دانش ایشان.

۱۵۰ - و اگر از فقیه ظاهر پرسى که شرط قبول زکات چیست، اعنى کدام زکات بود که مرد را به سعادت آخرت رساند هرگز نداند. و چون در قرآن گوید: «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى»^۱، اگر از فقیه پرسى: «مَنْ» چه بود؟ و «اذى» چه بود؟ و چرا سبب بطلان صدقه بود، هرگز نداند؛ زیرا که فقیه روى در سعادت دنیا دارد نه در سعادت اخروى. از این سبب بود که گوید: اگر دقیق به زکات فطر دهد، نشاید؛ ولیکن اگر با مَنْ و اذی دهد، مجزى بود و براءت ذمت حاصل شود، و از آنکه قرآن ناطق است که «مَنْ» و «اذى» مُبطل صدقه است. و چون بر مقصود تنبیه افتاد، اختصار اولیتر که تطویل. این حکم زکات است که بدانستى که نظر فقیه در زکات هم به مصالح دنیا تعلق دارد نه به مصالح دین. پس علم او بدین رکن هم از آن شیوه است که علمش به نماز، و مى‌نگر که روى در دنیا دارد یا در آخرت. و مى‌دان که فقها، علمای دنیا اند نه علمای دین.

۱۵۱ - و اما روزه به مذهب فقیهان: چون امساک آمد از اکل و شرب و وقاع، روزه صحیح است. و اینکه مصطفی گوید: رُبُّ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ صِيَامِهِ إِلَّا الْجَوْعُ وَالْعَطَشُ^۲ دلیل مى‌کند بر آنکه بیرون از اکل و شرب و وقاع چیزی مى‌باید. و اگر از فقیه پرسى که به غیبت کردن و دروغ گفتن روزه باطل گردد یا قضا واجب شود؟ گوید: نه؛ و از آنکه^۳ مصطفی - صلعم - مى‌گوید: خُمْسُ يُفْطِرُنَ الصَّائِمَ: الْكَذِبُ وَالْغِيبَةُ وَالنَّظَرُ بِشَهْوَةٍ وَالْيَمِينُ الْفَاجِرَةُ^۴.

۱۵۲ - و از عجایب جهانی باشد که روزه به آب و نانِ مباح باطل گردد، به غیبتِ حرام باطل نگردد. و این از آن است که صَحَّتْ نَزْدَ فُقَيْهٍ عِبَارَتٌ از چیزی دیگر

۱. قرآن، بقره ۲: ۲۶۴ م = صدقه و داده خود را با منت نهادن و آزار پوچ مکنید.

۲. - بند ۴۴، ۸۶ ج یکم = چه بسا روزه‌دار که حاصلی جز گرسنگی و تشنگی ندارد.

۳. به معنی بربا آنکه.

۴. - بند ۲۴۲ ج یکم: پنج چیز روزه را بشکنند؛ دروغ، غیبت، نگاه جنسی، سوگند تباہ.

است و به نزدیک سالکان چیزی دیگر. سالک به صِحّت و قبولِ آن خواهد که مرد را به سعادتِ آخرت رساند، و داند که چرا مرد را روزه به سعادت رساند و داند که چه بود که روزه باطل کند، اعنی روزه را از آن وادارد که آدمی را به سعادت رساند. پس اینکه الصَّوْمُ لی،^۱ به یقین داند نه به تقلید، والصَّوْمُ جُنَّةٌ^۲ ظاهر می‌کند، اینجا بداند که خَمْسٌ يُفْطِرْنَ الصَّائِمَ^۳ نه آن است که فقیه می‌پندارد.

۱۵۳- و نظرِ فقیه جز در آن روزه نیست که روی در ظاهرِ خلق دارد، تا کس ناگوید که روزه نمی‌دارم. اما اینکه الصَّوْمُ جُنَّةٌ،^۴ فقیه نداند که چه بود؛ و اگر دانستی، گفتی: چون غیبت و دروغ‌گو سپر نهاده است؟ یا نه اگر سپر داشتی شیطان را بدو راه نبود. و در رمضان باید که شیاطین را ببندند؛ چون دروغ می‌گوید و غیبت می‌کند، پس شیاطین بسته نیند، پس رمضان نیست این قوم را. چه، اگر رمضان بودی، شیاطین بسته بودند، و اگر بسته بودندی به ایشان راه نیافتی.

۱۵۴- چون چنین بودی، در عشرِ آخر- که استعداد در درون به کمال رسیده بودی و در دل ایشان گشاده شدی- ملکوت را عرضه کردند؛ پس قدر بدیدندی که «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ^۵ فیها» چون شیاطین بسته نباشند، یَحْمُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ^۶ بود؛ چون بسته شوند لِنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ^۷ بود. پس تا شیاطین باشند، فرشته را مأوی نبود؛ و تا در دل گشاده نگردد، قدر نتواند دید و در بهشت نتواند رفت.

۱. تمهیدات بند ۱۲۹ = روزه از آن من است.

۲. تمهیدات بند ۱۳۰ = روزه سپر است.

۳. بند ۲۴۲ ج ۱، پنج چیز روزه را بشکنند: دروغ، غیبت، نگاه جنسی، سوگند تباه.

۴. تمهیدات بند ۱۳۰ = روزه سپر است.

۵. قرآن. قدر ۹۷: ۴ = در آن شب فرشتگان و روح قدس فرود آیند.

۶. اگر نه چنین بود که شیاطین بر دل آدمیان چیره‌اند، (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۰۰).

۷. آدمیان ملکوت آسمانها را می‌دیدند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۰۰).

۱۵۵- و اگر از فقیه پرسى که چرا شیاطین بسته باشند در رمضان؟ نداند. زیرا که مراقبت آن کار نکرده است، و در بهشت هرگز نزده است - که یا عائشة اقرعى باب الجنة بالجوع والظماء^۱ - و شیاطین هرگز از او نگریخته چون تاریکی از روشنائی. «يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»^۲، «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ»^۳، «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ»^۴، نه همین آدم را بیرون کرد و بس، هم تو را بیرون کرده است. اگر او را از خود واداری، در بهشت گشایند و ملکوت عرض دهند. این حکم روزه است. و می‌نگر که نظر فقیه در روزه از عالم دنیا است یا از عالم آخرت؟

۱۵۶- رسیدیم به حج که فقیه در آن نظر کرد؛ و خود بیش از این در ربع عبادات^۵ در هیچ چیز دیگر البته نظر نکند. نماز است و زکات و روزه و حج، باقی اگر در چیزی نظر کند که از این خارج بود، یا از مقدمات این بود چون کتاب طهارت و باب الاوائی، یا از متممات بود چون کتاب السیر. و نظر فقیه در حج ظاهر است که به سعادت آخرت هیچ تعلق ندارد. و به نزدیک فقیه، تاجر را، چون این شروط و ارکان حج ظاهر به جای آورد، ذمت او بری شده است از فرض. و به فتوی سید محمد مصطفی - صلعم - تاجر از حاج نیست. چه، می‌گوید: هَاوِلَاءِ الدَّاجِ وَ لَيْسُوا بِالْحَاجِّ،^۶ او از حاج چون بود؟

۱. ای عایشه در بهشت را با گرسنگی و تشنگی پرکوب! (نامه‌ها ۲: بند ۱۵۳ و ۵۹۹).

۲. قرآن. ناس ۱۱۴: ۳ = وسوسه می‌کند در دل مردمان.

۳. قرآن اعراف ۷: ۲۰ = پس شیطان در ایشان (آدم، حوا) وسوسه نمود.

۴. قرآن اعراف ۷: ۲۷ = ای فرزندان آدم مبادا اهریمن شما را فریب دهد چنانکه پدر و مادران را از بهشت براند.

۵. گویا به ربع عبادات از احیاء علوم دین از غزالی می‌نگرد که ربع اول کتاب و شامل جلد ۱ و ۲ ترجمه فارسی مؤید خوارزمی مطابق همه جلد اول متن عربی چ بولاق است.

۶. المعجم المفهرس. ونسنگ ج ۷ ص ۵۵، از صحیح بخاری، بوداود، ترمذی، حنبل.

۱۵۷- ای دوست، حج چون هجرت است از مکه به مدینه. هر که از مکه به مدینه آمدی صورت هجرت از او در وجود آمده بودی، و خلق او را مهاجر دانستندی. مصطفی - صلعم - این خیال فاسد را از پیش دیده‌ی ایشان برگرفت و گفت: **الاعمالُ بالنیات**.^۱ یعنی اعتبار به صورت عمل نیست، بلکه اعتبار به وصف درون است. خود تو را چه صفت بدان عمل داشت؟ و **لِكُلِّ امرءٍ مائوی**. هر مردی را ثواب بر قدرِ باعثِ درون خواهد بود.

۱۵۸- **فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ**.^۲ اگر کسی را عشقِ خدا و رسول از مکه به مدینه آورد، او را مهاجر توان گفت، و ثوابی که در قرآن مهاجران بدان موعودند او را خواه بود. و **مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِمْرَأَةٍ يَتَرَوُّهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ**،^۳ و اگر کسی را حبّ زنی یا حبّ مالی، از مکه به مدینه آورد، او را ثواب مهاجرت نیست و او از مهاجران نیست، از آنجا که حقیقت است؛ اگر چه در ظاهر هجرت کرده است. چه، طالب دنیا را ثواب دنیا خواهد بود. از قرآن بشنو: **«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا ثَوَّفَ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»**.^۴

۱۵۹- اکنون حج و هجرت هر دو یکی است. اگر کسی خانه‌ی خدا و زیارت رسول [را] درون بجنباند، مفارقتِ وطن و زن و فرزند و مال و تنعم بر وی آسان

۱. همان کتاب همان جلد و صفحه.

۲. هر کس که هجرتش برای خدا و پیامبر بود مهاجر به سوی ایشان باشد.

۳. هر کس هجرت برای دنیا یا عشق زنی کند هجرت برای چیزی است که خواسته است.

۴. هر کس زندگی دنیا و آرایش آن را خواهد، در همانجا بی‌کم و کاستی به وی داده خواهد شد، لیکن ایشان در جهان دگر جز آتش نخواهند داشت. کارها که ایشان در آنجا انجام می‌دهند بر او خواهد رفت

(قرآن، هود ۱۱: ۱۴-۱۵).

گردد، این کس حج می‌کند و ثوابی که حجاج بدان موعودند او را مبذول باشد. اما اگر رغبتی به محبوبی، یا رهبیتی از مکروهی، یا حیائی از ملامت دیگران، یا خوفی از سلطان، یا پنداری مژور^۱ - که تو و امثال تو آن پندار هرگز از خود بنبواند واداشتن - مرد را فرا حج آرد، این نه حج بود و ثواب حج ندهند این کس را، اگر چه به ظاهر و عاشقان خدا و رسول طواف و سعی کرد و احرام آورد.

۱۶۰ - بشر حافی را گفتند: تو و صوفیان بهم نان خورید. گفت: آری ولیکن لبس کُلِّ مَنْ بِأَكْلٍ يَضْحَكُ.^۱ اگر درونهای این قوم که به بادیه روند ظاهر شدی - در دیده عموم را می‌گویم، یا نه خصوص را خود ظاهر است - چندان فضیحت بی‌ایمانی و رسوایی بودی که آسمان و زمین پر کردی. تو گویی مقرّبی به حج شد و دیگران هم به حج شدند؟ دل به زبان، آخر عشق خدا نمی‌بینی، طیلسان باید و آستین فراخ و زبان هذیان تا تو را تعظیم بود. در دل تو را از این بیچارگان چه خبر؛ که در همه عمر، اگر یک بار خاک پای ایشان بوسه دهی، تاریخ روزگار تو بود، و برکات آن به اعقاب تو رسد!

۱۶۱ - تو را که ایمان نیست، و اتو چه گویم؟ و اگر چه تو هم تخم ایمان در درون داری، چون آبش ندهی و تعهدش نکنی آن تخم را چه ثمره بود؟ تو پنداری هرگز نماز بکرده‌ای، یا زکات و صدقه داده‌ای یا روزه رمضان داشته یا حج کرده‌ای؟ به خدایی خدا که ظاهر اعمال به جا آورده‌ای، ولكن حقیقت آن ندیده‌ای و ندانسته‌ای! ای دوست، از جوال پندار بیرون آی و کار از سرگیرا بَنی الاسلام علی خمس، شهادة أن لا إله إلا الله، تا آن از دیگران بنگردانی و بروی اقبال نکنی، تو را کلمه لا إله إلا الله گفتن چه سود دارد؟

۱. نه هر کس که می‌خورد، می‌خندد!

۱۶۲ - چون اعراض و اقبال آمد، نماز از او مقبول بود؛ چون نماز کردی، مال به نصاب رسد، زکات بر تو واجب آید که «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِنْهُمْ رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^۱ چون زکات دادی خود را از مباحات فطامی باید که راه خصوص را محظورات دیگر است و راه عموم را دیگر؛ چون از بعضی مباحات خود را فطامی دادی یکبارگی، گویند فطامی کُلّی بپاید: از وطن و زن و فرزند و مال و دیگر محبوبات برباید خاست؛ چون به ذاتِ عرق رسیدی، گویند از لباس نیز فطامی باید و از زنِ حلال هم فطامی باید. اینجا همه مباحات محرم گردد؛ چنانکه تو را بر محکی زنند، چون زر خالص درست آمدی، دگر بار و اتو دهند تا لباس به فرمان پوشی نه به عادت، و مباشرت به فرمان کنی نه به عادتِ شهوت، [و آنچه]^۲ تا اکنون به خود می کردی اکنون همه به معشوق کنی، اثباتِ بعدالمحو ظاهر گردد، و نهایتِ آدمیان این بود. و صلی الله علی محمد و آله.

۱ - قرآن. انفال ۸ : ۳ آنان که نماز گزارند و از آنچه به ایشان روزی رسانیم صدقه دهند.

۲ - [و آنچه] افزوده مصحح است - N چون در اینجا صفحه راست در تک نسخه‌ی مورد استفاده پایان یافته و صفحه چپ آغاز شده ممکن است افتادگی در میان باشد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۶۳ - ای دوست، مرا به ابوجاد آموختن آوردی؛ لابل تو را این توانایی از کجا آمد که مرا از عالم من و عالم خود توانی بُرد، یا مگر مکر قدر است، و العیاذُبالله «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ»^۱، یا کاری در اندرون که مرا از آن خبر نیست. امثال فرمان نبوت را که رِفْقاً بالقواریر^۲ و کَلِّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدَرِ عَقُولِهِمْ^۳ دیروز بیان کردم: چون طالب به اصلِ راه سعادت و شقاوت تصدیق کرد و اعتراف آورد - به درون نه به زبان - که فلان مرد آن راه داند، او را هیچ کار نتواند بود جز همه به تسلیم و تن در سلوک دادن به فرمانِ این مرد - اکنون اوّل ایمان این است؛ و پیش از این ایمان، توبه نتواند بود.

۱۶۴ - و همانا کسی را فرا خاطر آید که چون یقین نداند که راهی نیست و سلوکِ آن راه مُفَقَّصی بود به سعادت، تن در سلوک چون دهد به معرّود تصدیق.

۱. تک نسخه ۵۹ N بسمله ندارد: و من رسائله رحمه الله ۵۹.

۲. قرآن اعراف ۷: ۱۸۲ ک، قلم ۶۸: ۴۴ ک = از پله ها چنانشان بکشانیم که نفهمند.

۳. بندهای ۷۵۷ / ۶۶۳ ج یکم: مواظب ضعیفان باش.

۴. تمهیدات بند ۸ و ۱۹۵، نامه ها بند ۱۲۱، ۴۹۹، ۶۶۲، ۷۵۷ ج یکم.

جوانمردا! یقینِ دل دیگر است، یقینِ علم تمیزی دیگر. و تو این سخن را دشوار فهم توانی کردن. اما جهد کن، تا مگر از راه مثالی فهم توانی کرد: چون کسی را نهاده باشند که در حساب و هندسه و طب و شطرنج، و علی‌الجمله در هر صنعت که خواهی به کمال کار رسد، نقطی در درونِ او بر او مسلط کنند تا به هیچ کاری رغبتی نکنند جز به کاری که او را نهاده‌اند، تا به همگی خود روی بر آن آورد.

۱۶۵ - و این یقینِ دل بود و آشنایی حوصله و اِ قوت خود، نه یقینِ علم تمیزی بود. نبینی که دو شاگرد از استادی علم آموزند، یکی رغبت به طب کند و یکی به هندسه؛ و نه این از طب خبری دارد و نه آن از هندسه از آنجا که علم تمیزی بود. اما آشنایی حوصله هست با قوتِ خود؛ قوتِ حوصله یکی طب است و قوتِ حوصله دیگری هندسه. و ممکن نیست که آدمی روی در طلب هیچ کار تواند آورد الا به واسطه آشنایی که حوصله او را بود و اِ قوت او.

۱۶۶ - چون این مقدمه بدانستی، می‌دان که چون در حوصله کسی آشنایی بود با خدا و سعادت آخرت، او را هیچ طلبی نتواند بود جز در طلب راهنمایی که او را راه خدا و انماید؛ و چون دلیل را بیافت، زن در کار دهد و نگوید که مرا باید که در علم یقین گردد که این کار خود هست یا نه؛ چه، این خاطر بیگانگان است نه خاطرِ آشنایان.

۱۶۷ - و مثالی دیگر بشنو که بهترک فهم توانی کرد، که چه فرق است میان یقینِ دل و یقینِ علم تمیزی. تو را معلوم است به یقینِ دل که تو دانی که چون صد و پانزده را به صد و شانزده ضرب کنند، چند بود. اما در علم تمیزی تو را این یقین نیست. و چون شرط ضرب به جای آوری، تو را این علم تمیزی حاصل شود.

۱۶۸ - اکنون می‌دان که بسیار علوم و بسیار کارها در بعض نفوس هست - نه

در همه نفوس - که آن نفوس را خود از آن خبر نیست، اعنی در علم تمیزی. چون آدمی وابمیرد یا پیش از مرگ این روزن گشاده گردد - آن آدمی را می‌خواهم که در نفس او این تعبیه بود، نه هر آدمی را - این نقطه در او قراخ گردد و علی‌الجمله صفتش بگردد، و نیز آن علم تمیزی او را حاصل نیاید. چنانکه نطفه را در رحم قوت از دم حیض باشد؛ اما چون برون آید و قوت این عالم را طعم بگیرد، او را از دم حیض یاد نیز نیاید، لابل او را فی ابتداء انفصاله من الرحم عشقی بود و شیرینی که از پستان مادر خورد، و به وقت طعام هزار حیلت بپاید کرد تا به روزی چند روی او را از معشوق خود بگردانند.

۱۶۹ - همچنین می‌دان که علم تمیزی، اعنی اولیات عقل و نظریات، غذای جان آدمی است؛ و نه هرکسی را از این شربت فطام خواهد بود. اما اگر کسی را نهاده باشند که به معالی الدرجات رسد، او را به حیلت‌های بسیار از آن فطام دهند تا او را واداراک علم تمیزی مناسب عاشقان و معشوقان نماید. لعمری از ادراک آن لذت خواهد بُرد تا جان قدسی متعلق بود بدین ققص؛ اما چون مرغ ققص خالی کند، زود آن بتمامی برخیزد و ادراک علوم جزوی، که در علم و تمیز بود، چون دم حیض گردد. و اما این پس از مرگ خواهد بود؛ و روا بود که پیش از مرگ بعضی را بود فی بعضی الاوقات اما دوامش نبود.

۱۷۰ - معروف کرخی را - رض - می‌آید که یکی از بزرگان پیش او شد، معروف او را گفت: ای فلان، تو مردی مستجاب الدعائی، از بهر من دعایی بکن تا خدای تعالی ذره‌ای بشریت و امن دهد. مصطفی - صلعم - در حق بوبکر - رض - می‌گوید: من ارادة أن ینظرَ الی مَیّت یمشی علی وَجهِ الارضِ فَلَیَنْظُرَ الی ابی بکر. ^۱ اما این حال قبل از موت عزیز بود، و دوامش خود نبود، و صلاح نباشد که بود - اعنی

۱. معنی در بند ۲۴ ج سوم مکرر بندهای ۱۱ / ۷۰ / ۲۷۴ ج یکم / ۴۱ / ۱۷۰ ج سوم دیده می‌شود.

دوامش. اما پس از مرگ عموم را بخواهد بود.

۱۷۱- و عذاب القبر از جمله رنج‌هایی بود که در این فطام به او می‌رسد. و هر که در دار دنیا از آدمیان به علوم جزوی از اولیات و نظریات وابسته‌تر بود او را عذاب قبر بیش بود. هم در دار دنیا مناسبتی دیگر بود نفس را و علوم کلی، و تودشوار فهم توانی کرد که علوم کلی چون بود و علم جزوی چون. اما در امثال سابق نظر کن و تأمل می‌کن، باشد که چیزی بدانی. علم ضرب مثلاً در تو از علوم کلی است و ضرب صد و پانزده در صد و شانزده، چون معلوم کنی، از علوم جزوی بود. اما تو را هنوز از علم کلی ذوقی نیست، زیرا که خامی و نارسیده، پنداری که در آن لذت نیست.

۱۷۲- ای دوست، از جمله علوم کلی که وادید آید در بعضی نفوس یکی آن بود که به همه جزویات که در عالم است محیط شود، تا اگر کسی در مشرق یا در مغرب حرکتی کند یا سکنتی او را معلوم بود. می‌گویم چنانکه در تو علم ضرب کلی یک علم است ولیکن علم نامتناهی در او تعبیه تا اگر خواهی هر عددی در هر عددی که خواهی ضرب کنی تا در علم تمیزی ادراک تو بدان رسد، همچنین می‌دان که بعضی آدمیان باشند در این جهان که اگر خواهند که بدانند که در مشرق چه می‌رود یا در مغرب چه می‌رود ایشان را طریقی هست - چنانکه تو را در ضرب هست - که بدان طریق بدانند که چون است.

۱۷۳- و این به منتهیان مخصوص نیست، که این نشان نهایت بود در راه خدا از کمالات که عزیز بود؛ و در عالم ده کس را نباشد و باشد که یک کس را باشد؛ و این خود کیمیاست در دین خدا. و این کمال به همه محیط گردد؛ و چون زر است و مُشک که بیش از سنگ و خاک بود در معنی و کمتر از کیمیا بود؛ اما در عزت زر و مشک قلیل بود به نسبت و اخاک و مشک، اگر چه بسیار بود به نسبت و اکیمیا.

۱۷۴ - اکنون می‌دان که این دخترکِ بغداد^۱ را، که نشان می‌دهند، علمی از علوم کلی روی نموده است هم در این عالم و لکن یک علم. و به یک علم که کسی را روی نماید او را از مردان نتوان نهاد در راه خدا. چنانکه به یک علم کلی چون علم تضعیف و تنصیف کسی را از محاسبان نتوان نهاد؛ چه، بسیار علوم بپایند تا مرد را محاسب توان گفت و این دخترکِ بغدادی را مردان هیچ ننهند، زیرا که او را آن راه بزرده است تا طالب چیزی دیگر نیست و به هیچ کمال دگر نمی‌رسد. و اگر او را آن از راه کسب حاصل شده بودی، غالب آن بودی که بدانستی که چون از کسب چنین کمالی حاصل می‌شود باشد که کمالات دیگر حاصل توان کرد؛ پس، از این کمال شبکه نان نساختی و پای بدین وانیاوردی.

۱۷۵ - و من بسیار کس را در همدان دیده‌ام که این کمال ایشان را بود و از آن درگذشته بودند. اما عموم خلق ایشان را بدین کمال نشناختند چنانکه دخترکِ بغدادی را؛ زیرا که او از این صنعتی ساخته است. و سالکان این کمال از راه رفتن حاصل کنند، پس به سبب حصول این کمال دست از سلوک ندارند؛ چه، کمالات در راه خدا بسیار است، و تا از یکی درنگذرد به دیگری نرسد. و این جز به مثالی به فهم تو نرسد. اگر متعلمی مسأله‌ای بیاموزد و بدان چنان شود که از شادی برگردد و بر رأی آن نماند که در او چیزی دیگر آموزد، این شادی به این کمال قاطع الطریق او بود در طلب علم.

۱۷۶ - تو را معلوم است که اگر آدمی را این کمال حاصل شود که دخترکِ بغدادی را داده‌اند، عظیم شاد شود و غالب آن بود که چنان شاد شود که راه خدا را بر او قطع کنند، الا پیری پخته باشد راه رفته که او را از این شاد بودن به حصول این کمال فطام دهد. و اگر پیری پخته نبود، به نیک و بد و صلاح و فساد این راه بینایی

۱. داستان دخترکِ بغدادی که گویند از خواطر خبر می‌داد، در بندهای ۳، ۶۲۱، ۶۲۲ ج یکم و ۷۱۱، ۷۱۲ ج دوم و ۱۷۵ ج سوم نیز دیده می‌شود.

تمام ندارد، و چنین قواطع بسیار بود، در راه نهد. و چون پیر پخته بود، خود چنان سازد که پیش از حصول این کمال مرثید را، وازو گوید که چنین و چنان کمالها باشد در این راه؛ و هر کدامین به یکی باز افتاد، از کمالات دیگر بازماند تا مرید را همیشه علم پیش قدم بود، مر او را از جنون و از قطع طریق امانی بود. و چون پیر پخته نبود، تا تربیت مرید نه چنان کند که علم او بیش از قدم بود، همیشه اینجا خطر مرگ و جنون و قطع طریق بود.

۱۷۷ - بسیار سالکان از حصول کمالی به اباحت افتادند و راه خدا ذره ذره گم کردند، چنانکه ایشان را آگاهی نبود. چه اگر به یک معصیت کمال از ایشان روی واپوشیدی، ایشان را خود معلوم شدی که سبب روی پوشیدن چه بود. و چون بتدریج راه برایشان بریندد، ایشانرا معلوم نبود که کار چون است مگر قدر این بود. اعاذنا الله و بحته که «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ»^۱.

۱۷۸ - و این دخترکی بغدادی، ضریاللمثل می‌گویم، بسیار حرکت کند، آن حرکت سبب زوال آن کمال بود ولیکن به روزگار دراز. و چون یک روز و یک سال آن حرکت نکند و آن کمال روی واپوشد، پندارد آن حرکت را هیچ زیان نیست؛ چون محرومی که هر روز پنج درم سنگ عسل بخورد و در نهاد خود هیچ تغییری نبیند، پس بدلیری هر روز باز عسل بخورد. و باشد که طبیب حاذق داند که چون بیست سال بر این مواظبت کند، او را یرقان پدید آید؛ که نه هر چه امروز زیان نکرد فی ظاهر الامر و الحس، علی الاطلاق، توان گفت که خود هیچ زیان نیست در او.

۱۷۹ - نان مشبع است ولیکن در لقمه آخرین پدید آید، و شراب مُسکِر است ولیکن در قدح آخر ظاهر شود. و نتوان گفت که یک لقمه مشبع نیست که این قضیه

دروغ بود اگر چه عموم عقلا را راست نماید؛ زیرا که چون قضیه بشرط التفیید - شرط ما - راست بود، چون مطلق بگویند - بی آن شرط - دروغ بود و یک لقمه مُشیع نیست به شرط افراد، لا بشرط انضمامها الی لُقْمَةٍ أُخْرٰی. پس اگر گویند که یک لقمه مُشیع نبود بشرط افرادها، صادق بود؛ و اگر گویند: یک لقمه مُشیع بود بشرط انضمامها الی لُقْمَةٍ أُخْرٰی هم صادق بود. اما چون قضیه علی الاطلاق گویند که: **اللقمة الواحدة مشبعة ولا تُشیع**، این هر دو قضیه دروغ بود.

۱۸۰ - و این مثالی است که چون فهم کردی می دان که در راه خدا عجایب صلاح و فساد و خیر و شر بیش از آن است؛ که در همه راهی بسیار بود که سالکی روزی و ماهی و سالی کاری مباح کند و او را هیچ زیانی ندارد و نبیند؛ پس علی الاطلاق وا خود گوید که اگر این را زیانی بودی برسدی، و من ده سال است تا این کار می کنم و هیچ زیان ندیدم. و نمک زیاد خوردن مثلاً می شنویم که به قوت بصری زیان دارد. باشد که زیانش الا به پنجاه سال محسوس نگردد، اما به نظر طبیب محسوس است، پیش از پنجاه سال.

۱۸۱ - هزار هزار سالک در این راه آمدند و بر همه راه قطع کردند - بر هر یکی از لونی دیگر - و یکی به راه انبیا بینا نشد. آخرین درجه سالک آن بود که بداند که قدم بیرون نهادن از متابعت انبیا مضر است در هر چه ایشان گفته اند؛ و به قدر آنکه سلوک کند او را کمال ایشان معلوم شود - و تا کسی به راه انبیا بینا نگردد، پیری و دلیلی را نشاید؛ و اگر بکند بدروغ، روی او را سیاه کنند؛ چنانکه کسی بدروغ فرمانی از این سلطان بتزویر بنویسد و به شهری رود و دعوی عمیدی یا رئیسی کند، زود بود که روی او سیاه کنند. همچنین هر که در راه خدا دعوی به دروغ کند، و بی فرمان [خدا] و رسول پیری کند، آن مرد را قبل الموت و بعده روئی سیاه کنند و فوضیحت جهان گردد.

۱۸۲ - و چنانکه سلطان محمود را کار بگزاف نیست تا اگر کسی را بیست دینار اِدرار بود در همدان، فرمانی باید و بیست علامتِ دیوانی، اگر یکی نبود بر کار نگیرند، همچنین می‌دان که کار خدا گزاف نیست «وَمَا تُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ»^۱، در هر کاری فرمانی باید. اَوَّلًا خطّ ازلی باید، پس علامت مصطفیٰ باید، پس نشانِ ابلّیس باید. در یفا که کاغذ بر رسید. و صَلَّی اللّٰه عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ.

۱. قرآن حجر ۱۵ : ۲۱ = و فرو نمی‌فرستیم مگر به اندازه لازم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۸۳ - دی روز خواستم که در شرح این حدیث که درخواستهای چیزی دگر نویسم؛ چه، از آن هنوز خود تمهیدی نبشته نیست. اما و یا بئی الله^۲ الا ما یشاء. چند بار این عذر نبشتم که بر کاغذ جز مراد کاتب نبشته نباید در نظر عموم؛ اما در نظر خصوص در وجود جز مراد ازلی نتواند بود؛ اگر من افتتاح مکتوبی به چیزی کنم و آنگه چیزی دیگر نویسم عذر این بود، و بارها نوشتم.^۳

۱۸۴ - تا مسخری خود در قبضه ازل عیان نبینی این عذر مقبول نیست. لعمری، به تقلید و حسن ظن قبول کنی؛ و لکن پیوسته تو را عقل، که حجاب راه حق است، مضطرب می دارد. چون به مشاهده رسی و بدین آیت بینا گردی که «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا»^۴، اضطراب از تو برخیزد و همه سکون گردی، که «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ»^۵، طلب «وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُ»^۶ در تو برسد.

۱. تک نسخه N ۶۰ چنین آغاز شود: و من رسائله رحمه الله ۶۰ بسمله.

۲. قرآن و یا بئی الله الا انا یتقن نوره (قرآن ۹: ۳۳).

۳. ن. ک عنوان آشفنگی گنوسیسم در سده ششم ص ۸۴ و نیز محتویات نامه ها ص ۳۳.

۴. قرآن هود ۱۱: ۵۶ ک = هیچ جنیده نیست مکر اختیارش به دست خدا است.

۵. او است که آرامش به دل مؤمنان می رساند قرآن فتح ۴۸: ۴ م.

چون مقهوری عالم در قبضهٔ ازلی بدیدی، ایمان آوری که خدا یکی است و شرک در تو نرسد.

۱۸۵ - اینجا اگر لا اله الا الله گویی، درست بود و بدانی مصطفی - صلعم - چرا گفت: مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هُدِيَ لَهُ عَشْرَةُ أَلْفِ ذَنْبٍ.^۷ اینجا تو را نه حسد بود نه حقد نه غضب نه بُخل، که المؤمن لا یكونُ حَسُوداً وَلَا حَقُوداً وَلَا غَضُوباً وَلَا بُخِیلاً.^۸ بُخل چرا بود تو را، که نه تو را ملکی هست تا بدان بُخل کنی بر دیگری. سرای یک پادشاه و ملک یک پادشاه، و جز فرمان او فرمانی دیگر در این سرای نیست. اگر بذل مال کنی اینجا، به فرمان او بود و اگر امساک مال کنی، هم به فرمان او بود. اثاث البیت این سرای آنجا بود که پادشاه فرماید، اگر در این خانه بود و اگر در آن خانه، همه در یک سرای می‌بود؛ اما به فرمان او باید - چه، اینجا سالکان بسیار به ایاحت افتادند - چون فرمان نگاه دارد و در متاع البیت این پادشاه جز به فرمان او تصرف نکند؛ اموال، دِما و فروج را تخصیص برنخیزد و طَبّی بساط شریعت نبود.

۱۸۶ - و هزار هزار سالک اینجا رسند، و همه را ابلیس به خود کشد؛ زیرا که داغ سلطان نبیند، پس بداند که اقطاع است: به دستوری «وَ اسْتَفِزْ»^۹ در ملک خود، اعنی در اقطاع خود که پادشاه عالم بدو داده است، تصرف کند. اما چون داغ سلطان بود، او خود بندگان خاص ازل را نیکو داند که «الْأَعْبَادُ كَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ»^{۱۰}. پس معلوم شد که المؤمن لا یكونُ بُخِیلاً؛ چه، مؤمن آن است که مشرک نیست؛ و هر که کل وجود را در قبضهٔ ایزدی مقهور نبیند، او مشرک است به

۶. لیکن برای آرامش دلم می‌خواهم قرآن بفره ۲: ۲۶۰ م.

۷. هر کس بگوید جز الله خدا نیست ده هزار گناه او بریزد.

۸. مؤمن رشک و رزا کینه نوز، خشمگین و کنسک نباشد (مکرر بندهای ۱: ۷۵، ۲: ۵۳۹).

۹. چیره شو بر هر کس توانستی (قرآن. اسرا ۱۷: ۶۴).

۱۰. مگر بندگان ویژه تو (قرآن. حجر ۱۵: ۴۰ و ص ۳۸: ۸۳ م).

نزدیک اهل حقیقت، اگر چه ایمانش در علم و عقل بود. پس، از این کس بخل صورت نبندد نه بدانکه متاعی در سرای از جایی و اجایی برد کاری بود؛ همه در آن سرای است که بود، اما چون در خانه خود دوستر [دوست تر] می دارد از آن است که در نهاد او پندار ملکی هنوز هست.

۱۸۷- بخل از شرک صورت بندد که رَبُّ الْارباب را شریک نهد در مالکی «وَّيَلٌ لِلْمُشْرِكِينَ»^۱ کیانند؟ «الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»^۲. اَمَّا الْمُؤْمِنُ لَا يَكُونُ بَخِيلًا، وَالبَخِيلُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ،^۳ و مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ^۴ هم حدیث است، ولیکن تو با نقاب غیرت دیده ای، اگر بی حجاب این جمال بینی جان دریازی. اما این نکته فراموش مکن: اگر کسی امساک می کند به فرمان پادشاه این بخل نبود؛ چه بخل پنداری بود در مالکی غیری. اکنون در قرآن بینی که «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ»^۵ وصف ایشان می خوان که «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا»^۶.

۱۸۸- و هان و هان! ناگمان نبری که امساک تو یا بذل تو از این عالم بود؛ چه، این در صفت مؤمنان بود که «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ»^۷، و تو هنوز مشرکی در دین. البته نباید که تو را هیچ شکی بود چون جمال این آیت بینی، که «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا»^۸. آنگاه تو را فرمان بود به توقیع سلطان ازل که «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»^۹. چون چنین بود، بذل و امساک تو به فرمان بود، از تو بخل صورت نبندد. اکنون چون بدانستی که الْمُؤْمِنُ لَا يَكُونُ بَخِيلًا، این هم بدانی که

۱. وای بر مشرکان (قرآن. فصلت ۴۱: ۶).

۲. قرآن. فصلت ۱۴۱: ۷.

۳. بندهای ۳۸ و ۳۵۳ ج یکم.

۴. بند ۳۲ ج دوم.

۵. قرآن. فرقان ۲۵: ۶۳ ک = و بندگان خداوند.

۶. قرآن. فرقان ۲۵: ۶۷ م = آنان به هنگام بخشش نه اسراف کنند و نه کنسکی.

۷. قرآن. فرقان ۲۵: ۶۳ ک = و بندگان خداوند.

۸. قرآن هود ۱۱: ۵۶ ک. = هیچ جنبنده نیست مگر که اختیارش به دست خدا است.

۹. قرآن. اسرا ۱۷: ۲۹ ک = دست را بسته به گردن میفکن، خیلی باز هم مکن.

المؤمن لا يغضبُ چه بود.

۱۸۹ - ای دوست، چون مسخّری عالم در قبضهٔ ازل ندید - نمی‌گویم ندانست، تا نپنداری که علم‌الیقین عین‌الیقین بود، علم‌الیقین دیگر بود و ذوقِ ایمان، که عین‌الیقین خوانند، دیگر - چه گویی، غضب هرگز از مؤمن صورت نبرد؟ حاشا! و کلاً! اگر پادشاهی به قلم خود بنویسد که فلان مرد را سیاست کنید،^۱ هرگز صورت نبرد که این مرد را غضب بر قلم بود. حاشا! چون مسخّری قلم می‌بیند، غضب کجا بماند؟ اکنون می‌دان که مسخّری خلق در قبضهٔ ازل همچنان می‌بیند که تو مسخّری قلم می‌بینی در دست کاتب، بلافرق. ممکن نیست که اگر یکی او را دشنام دهد از او بیند. و اینجا خلاق بسیار به اباحت افتادند بی حد و بی نهایت.

۱۹۰ - و راه که بی‌رهبر روند چنین بود. هر ساعتی غولی دیگر قاطعی بود. لادین لمن لا شیخ له،^۲ که پیران راه خدا گفته‌اند، این بود؛ که راهی بی‌راهنما سلوک نتوان کرد. و نباید که از مقصود بازمانم. و دو غول عظیم در این منزل راه زند که کم کس از هر دو برهد، یک غول این است که راه بر سالک زند بدین خاطر که چون غضب از مؤمن محال است، پس مصطفی - صلعم - چرا گفت: أنا بشرٌ اغضبُ كما یغضبُ البشر. و بسیار آمده است که مصطفی در غضب بودی، چنانکه در خبر آمده است که فغضب رسول الله حتی احمرت و جنتاه.^۳

۱۹۱ - و غول دیگر این است که محظورات بیند از خلق، و اگر او را غضب نبود، پس چرا جهاد کرد و کافران و امر معروف و نهی منکر چرا کرد؟ و جماعتی از سالکان، نه از احمقان، اینجا رسیدند و این غول ایشان را هلاک کرد. پس سخنان

۱. کنیت N کنید (نصیح بر طبق املائی امروزی).

۲. آن کس که پیر ندارد دین ندارد. مانند بند ۹۶ ج یکم.

۳. پس پیامبر خدا چنان خشمگین شد که گونه‌هایش سرخ شد.

ایشان از این شیوه بود که مرد باید که در تسلیم به جایی رسد که در خانه رود و یکی را ببند که با حلال او نشسته، شاید که رگی بروی بجنبند. و اگر یک رگ حرکت کند، هنوز نفس هست. و این چنین سالکانی هستند که در راه خدا سلوک کردند تا جمال «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا»^۱ بدیدند. پس ناگاه این غول از کمین خود برون آمد و ایشان را هلاک کرد.

۱۹۲ - اما مُشتی احمقان بی حمیت بی عقل بی دین شهوت پرست چنین هذیانات گویند، و ایشان را خود هیچ سلوکی نبوده است؛ لابل که قدم در راه خدا هرگز برنگرفته اند. ایشان را خود حدیث شاید کرد که تَضْيِيعُ الْوَقْتِ بود. و نیز نیک ندارم که قلم خود یا زبان^۲ به ذکر ایشان آلوده کنم. اکنون این دو غول راه کدام سالک بتواند زدن؟ راه کسی که قدم در بادیۀ خون خوار نهد بی دلیل!

۱۹۳ - دلیل دو گونه بود: یا عنایت ایزدی که هم عنان زبان می رود با سالک تا به مقصد؛ یا پیری پخته، و این هم به عنایت او بسته بود. مَنْ ظَنَّنَا أَنَّهُ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ مُكْرِ بِه^۳ و همانا برادرم را یا دیگری را اینجا سودا کند که گویی: الْمُؤْمِنُ لَا يَغْضَبُ، و این که كَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ يَغْضَبُ چون تواند بود؟ از من شنوا علی الخبیر سَقَطَتْ. چون به دستوری پادشاه بود این غضب از ایمان بود. اما چون مقتضای نفس کافر جاهل بود، این غضب مضاد بود و ایمان.

۱۹۴ - چه گویی، اگر سلطان یکی را بفرماید کشتن، و تو او را نکشی، این مضاد بود و ایندگی؟ هیئات! اما مرد باید که به مقام ایمان رسد، آن گاه فرمان ازل به

۱. قرآن. هود ۱۱: ۵۶ ک. هیچ جنبیده نیست مگر که اختیارش به دست خدا است.

۲. زبان (تصحیح) متن: بزبان رسیدن.

۳. کسی که گمان برد؛ می تواند که از راه غیر خدا به خدا رسد، پس فریب خورده است.

بندگی که «وَاعْلَظْ عَلَيْهِمْ»^۱ «اعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ»^۲، «اشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ»^۳ تو از این آیات حجاب می‌بینی، باش تا جمال بینی؛ و از این بینات نقاب می‌بینی، باش تا دلال بینی؛ و از این رایات سراب می‌بینی، باش تا جلال زلال بینی؛ و یقین بدان که تا اول جمال کلمه نبینی به جمالی آیات نرسی، و تا جمالی حروف نبینی به جمالی کلمات نرسی، و تا جمال گهی‌مصل^۴ نبینی تو هرگز جمال حرفی از کلام لم یزل ندیدی.

۱۹۵ - من این دانم، دیگران را خود بشناسم. «سَتْرِهِمْ آیَاتِنَا»^۵ که بود؟ هنوز دوری، صبر کن. «سَأَرْيَكُمُ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون»^۶. اولاً طلبی باید درست؛ چون در طلب درست آمدی، دلیلی باید که راهنمایی تو کند؛ چون دلیلی یافتی، همه تسلیم باید که باشی بی هیچ تصرفی؛ چون همه تسلیم گشتی، راه باید رفت به فرمان او که «أَنَّى ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي»^۷ تا چه بود «سَيَهْدِين»^۸؟ هدایت ایزدی ثمره راه رفتن بود که «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۹.

۱۹۶ - کدام زمین است که آن را ره باید رفت؟ این زمین خاکی که بوجهل قدم بر آن داشت؟ کدام زمین «أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ»^{۱۰} زمینی که خدا را در آن زمین یابند و اِسْعَةً. اللَّهُ وَاسِعٌ،^{۱۱} جز در واسع نبود. لم تَسْعَنِ اَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَوَسْعَنِي قَلْبُ

۱. بر ایشان سخت بگیر (قرآن). توبه ۷۳: ۹؛ تحریم ۶۶: ۹ م.

۲. = بزرگ دارند کافران را (قرآن). مائده ۵: ۵۲ م.

۳. سختگیر بر کفار (قرآن). فتح ۴۸: ۲۹ م.

۴. رمز سرسوره (قرآن، مریم ۱۹: ۱ م).

۵. نشانهای خود را به ایشان خواهیم نمایانید (قرآن). فصلت ۴۱: ۵۳ ک.

۶. نشانهایم را به شما خواهیم نمایانند شتاب مکنید (قرآن). انبیاء ۲۱: ۳۷ ک.

۷. من به سوی خدا می‌روم، او مرا راهنمایی خواهد نمود. (قرآن صافات ۳۷: ۹۹ ک).

۸. من به سوی خدا می‌روم، او مرا راهنمایی خواهد نمود. (قرآن صافات ۳۷: ۹۹ ک).

۹. کسانی را که برای ما بکوشند راهنمایی می‌کنیم (قرآن). عنکبوت ۲۹: ۶۹ ک).

۱۰. زمین خدا گسترده است. (قرآن، نساء ۴: ۹۷ م، زمر ۳۹: ۱۰ ک).

۱۱. واسع علیم = بزرگ و دانا است (قرآن مکرر).

عَبْدِ الْمُؤْمِنِ^۱. «وَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ»^۲ اگر ارض ظاهر بودی، بسیار کافران باشند که چندین هزار فرسنگ سیر کرده باشند و بسیار مؤمنان که هرگز از مسقط الرأس خود قدم بیرون ننهند. «وَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ» چگونه سیری؟ «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي»^۳، سیروا سَبَقَ الْمُفْرَدُونَ؛ نه سبق ظاهر. «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»^۴. زمین می بین و قدم می دان، و «سیروا» می بین و «سبق» می دان و قوت می دان. «وَأُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»^۵. ای دوست، نظم:

سفر ظاهر هرگز نگیرد قیمت ور بیمائی عالم را به سر زانو
سفر آن باشد کز تو تو بیرون آیی برمانی^۶ از تو چون ز تو آهر

۱۹۷ - اکنون چندان باید رفت راه تا راه بدانی. «الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ»^۷. این هدایت سبیل دانستن است که «سُبُلَنَا». چون راه بدانستی، راه روی؛ اگر یار باید تا راه ببری که «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى»^۸ اینجا راه او وانماید: «قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى»^۹. چون اینجا رسیدی، عقبه قدر بینی «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ»^{۱۰}، خود را از آن همه بند واگشایی که «وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ»^{۱۱}. اینجا زکات واجب بود و تو از تو بر سر باشی. «وَأَوْطَعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ»^{۱۲} ای ذی مَجَاعَةٍ. زکات به کی دهد؟ به طالبان راه که وا او قرابت دارند «يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ»^{۱۳}؛ به حَضِيضِيَان که راه طلب گم کرده اند و در خاک و امانده «أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ»^{۱۴}.

۱. زمین و آسمان جای من نشد اما دل بنده مؤمن به من جا داد.

۲. مکر زمین را گردش نکرده اند (قرآن روم ۹: ۳۰ ک ک، فاطر ۳۵: ۴۴ ک).

۳. من به سوی خدا می روم، او مرا راهنمایی خواهد نمود. (قرآن صافات ۲۷: ۹۹ ک).

۴. پیشروان پیش قراولند. ایشان به خدا نزدیکترند (قرآن. واقعه ۵۶: ۱۰ / ۱۱ ک).

۵. ایشان به خدا نزدیکترند (قرآن. واقعه ۵۶: ۱۰ / ۱۱ ک).

۶. برمانی (تصحیح) برایی N. ۷. قرآن عنکبوت ۲۹: ۶۹ ک.

۸. قرآن، محمد ۷۷: ۱۷ م. ۹. قرآن، بقره ۲: ۱۲۰ م.

۱۰. قرآن، بلد ۹۰: ۱۲ - ۱۳ ک. ۱۱. قرآن، بلد ۹۰: ۱۱ تا ۱۶ ک.

۱۲. قرآن، بلد ۹۰: ۱۱ تا ۱۶ ک. ۱۳. قرآن، بلد ۹۰: ۱۱ تا ۱۶ ک.

۱۴. قرآن، بلد ۹۰: ۱۱ تا ۱۶ ک.

۱۹۸ - ای جوانمرد! هر چه می‌نویسم طلبش فرض است، تاگمانی به غلط نبری سالک را. این همه بیاید دانست. اما باشد که ترتیب نگاه نتوانم داشت در این ارشاد، چنانکه در خورد تو بود، ولیکن نه همه جهان تویی، دیگران هم هستند؛ و تو طفیل ایشانی در این نبشته‌ها، نه ایشان طفیل تو؛ اگر چه، تو مِنْ بَعْضِ الوجوه مقصودی. و هر چه می‌نویسم همه شرح است از آن این خبر که الْإِيْمَانُ نَيْفٌ وَ سَبْعُونَ بَاباً،^۱ که رسیده. و هر چه در دین بار خدا گفته‌اند و خواهند گفت اولیا و انبیاء، همه، شرح این حدیث بود. اما جهد می‌کنم که بترتیب نویسم چنانکه تو را به کار آید؛ ولیکن نه به مراد من است، تو مراد من توانی بودن. اما [هر چه]^۲ جهد می‌کنم نمی‌توانم؛ زیرا که کاتب اینجا نه منم، و کاتب چون تو و بیش از تو و کم از تو عیالان دارد بسیار؛ اگر تو را نگاه دارد، رواست. آن ساعت به دیگری مشغول و هم به تو مشغول است. کار فردای تو امروز می‌کند، و کار امروزین خود در میان تعبیه است به گرده او.

۱۹۹ - اکنون بدانستی که مؤمن را غضب بود ولیکن لِلَّهِ وَ فِي اللَّهِ وَ بِأَمْرِ اللَّهِ. و امساک به فرمان، بخل نبود، چنانکه بذل نه به فرمان و نه به جایگاه، سخاوت نبود «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ اخْوَانُ الشَّيَاطِينِ»^۳. جوانمردا، چون بذل و امساک به فرمان بود سخاوت خوانند؛ و چون به جای خود نبود، اعنی نه به فرمان، بُخْلٌ وَ تَبْذِيرٌ خوانند؛ و خیرالأمور اوسطها، و غضب به فرمان و امساک به فرمان هرکسی را نبود. و از این بود که سید عالم گفت: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ فَقَدْ أُعْطِيَ مَا أُعْطِيَ آلُ دَاوُدَ؛ الْقَصْدُ فِي الْفَقْرِ وَ الْغِنَى، وَ الْعَدْلُ فِي الْغَضَبِ وَ الرِّضَاءِ وَ خَشْيَةُ اللَّهِ فِي السِّرِّ وَ الْعَلَنِ. و چون تو را نه بذل به فرمان بود و نه امساک، هم تبذیر بهتر که بُخْلٌ. و چون تو را نه غضب به فرمان بود و نه رضا، پس همه احتمال بهتر که غیظ.

۱. ← بند ۲۰۱ ج سوم: بضع و سیمون. ۲. میان کروشۀ افزوده است - N.

۳. قرآن، اسراء: ۱۷: ۲۹ ک.

۲۰۰ - جوانمرد! چون تو همه یقین باشی، چون بخود کنی **إِلَّه** چون بود؟ اما هر چه نه به فرمان خود کنی بلکه به فرمان مردی بود، آن **إِلَّه** تواند بود. اما اگر فرمان او را **إِلَّه** و **فِي اللَّهِ** مطیعى چنین بود که گفتیم؛ و اگر اُتباع همه از سر نفس است، پس در فرمان بردن هم فرمان نمی بری. و این را نشانها بود، و عَجَب سخنی است این؛ زیرا که چون فرمان بردن به اختیار بود، و از تو هیچ خیر صورت نمی بندد، پس فرمان بردن شر بود نه خیر و اینجا پیران پخته روشنتر از آفتاب دانند که اُتباع مرید مر پیر را چرا **إِلَّه** و **فِي اللَّهِ** بود. اما هر اُتباعى **إِلَّه** نبود، تا غلطی نپنداری؛ و تا اینجا همه نقادی ره نبرد، و از نفس خیر صورت نیندد، یا نه و آدمی را بیش از طلب خیر بود، یا نه این سخنی از فهم تو دور است. والسلام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۰۱ - برادرم را توفیق دو جهان مبدول باد! ای دوست، چون این مکتوبات، که این هجدهم آن است، آغاز کردم، در دل من چنان بود که از بهر تو فاتحه‌الکتاب را شرح دهم. چون در تمهید آن بودم که تو برادر به من نوشتی که می‌خواهم که این حدیث را بدانم که الایمان بضْع و سبعون باباً^۲ و می‌خواهم بدانم که کدام علم است که بر عموم مسلمانان فرض است، طلب العلم فریضة علی کل مسلم^۳ من در شرح «الایمان نیف ...» آمدم. و هر چه در این می‌نویسم طلبش فرض سالک است؛ اما باشد که فرض امروز تو نیست. چون ده سال سلوک کنی یا پنجاه سال، تو را این فرض بود. و در جهان سالکان بسیارند که این چه می‌نویسم طلبش فرض راه ایشان است. و نه جهانی همه تویی، یا جز فرض تو و روزی تو ننویسند.

۲۰۲ - و یک بار نوشتم که چون کاتب تقدیر است نه من، او را چون تو عیالان بسیارند فوق تو و دون تو همه هستند؛ و اگر کودکی را از من طمع بود که جز ابوجاد

۱. تک نسخه N ۶۰ چنین آغاز می‌شود. و من رسانله رحمه الله ۶۰ بسم ... الرحیم.

۲. ← بند ۱۹۸ ج سوم: نیف و سبعون ۱۱۰۱ / ۵۲۰.

۳. ← بند ۱۰۴ ج سوم.

چیزی ننویسم، که فرضِ راهِ اوست، محال بود که خود را و این بتوانم آورد؛ لابل که تقدیر از من بدین بسنده نکند که مرا و این آورد. و این عذر من است در آنکه این نبشته‌ها در آن که مطلوب است ترتیبی نمی‌دارد.^۱ و مرا چندان طاقت است جهد می‌کنم تا جز چیزی ننویسم که به فهم تو و سلوکِ خاص تو نزدیکتر بود. و این ده سطر که در این نامه نوشتم، هم فرضِ وقتِ توست اگر چه تو ندانی. اگر از دولتیانی، تو را هم از راه سعادت بود؛ و اگر -والعیاذ بالله- از بی دولتیانی، تو را هر چه خوانی و نویسی و گویی و کنی، همه، راهِ شقاوت بود، اعاذنا الله من ذلک برحمته.

۲۰۳- ای دوست، چون بیان گردد که ایمان به اصل راه، اول شرط است در این کار، و تصدیق به کسی خاص حاضر -اعنی زبده‌ای که او این راه داند -دوم شرط است؛ و چون این دو شرط حاصل آمد، جز سلوک کاری نیست دیگر به فرمان این مرد که بدو تصدیق افتاده است. و باشد که تو را یا دیگری را اینجا فرا خاطر آید که در قرآن بسیار می‌گوید که: آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ^۲ و اینجا ایمان به خدا شرط است و به رسول و به روز قیامت، و از آنجا که تو تمهید کرده‌ای این شرط نیست.

۲۰۴- ای عزیز، بدان که این خاطری غلط است؛ زیرا که چون بگفتم ایمان به اصل راه شرط است، در این ایمان همه درآید، هم ایمان به خدا و رسول و هم ایمان به قیامت. و این را بیانی کنم تا به فهم تو رسد و از آن دیگران. ای دوست، چون ایمان به اصل راه بیاورد، معنی این آن بود که ایمان آورد که خدا هست، که در وجود هیچ درجه نیست کاملتر و بزرگتر از درجه او. و آدمی را راهی است که چون آن راه را سلوک کند به خدا نزدیکتر گردد، اعنی کمالی یابد نزدیک به کمال مطلق که خدا را

۱. ن. ک عنوان: محتویات نامه‌ها ص ۳۳ و عنوان آشفتنگی گنوسیسم در سده ششم ص ۸۴.

۲. ایمان بیاورید به خدا و پیامبرش و روز رستاخیز. آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ... و رسله والیوم الآخر (قرآن نساء ۴: ۱۳۶).

اثبات کرده است؛ و این کمال یافتن را سعادت خوانند. و چون سلوک آن راه نکند، از کمال مطلق دور افتد؛ و این دور افتادن را شقاوت خوانند.

۲۰۵ - پس ایمان به اصل راه این است که بداند، اعنی تصدیق کند، که راهی هست که سلوکش مُفضی است به کمال، و اِعراض از سلوکش مُفَضی بود به نقصانی. و چون کمال حقیقی جز خدا را نیست، هر که بدو نزدیکتر کاملتر و هر که ازو دورتر ناقصتر. و این اعتراف است به قیامت و به دوزخ و بهشت. پس بدیدی که به اصل راه ایمان آوردن در اوست: هم ایمان به خدا و رسول و هم ایمان به قیامت. و روز واپسین.

۲۰۶ - ای دوست، آخر دانی که آفریدگار را درجه بالایی آفریده بود، اعنی صانع کاملتر از صنع بود. و آنکه به خود ایستاده بود کاملتر از آن بود که قیامش به دیگری بود و وجودش از دیگری. و چون بدین اعتراف افتاد که در وجود قیومی هست، اعنی کسی که اصلی وجودش از خود است نه از دیگری، این ایمان بود به خدا. و چون بدین اعتراف آمد که راهی هست که از سلوک او بدین قیوم نزدیک شود سالک، و از سلوک ناکردن دور افتد از این قیوم، این ایمان بود به روز قیامت و سعادت و شقاوت.

۲۰۷ - چون کسی این راه را سلوک نکرده بود، چه داند که سلوک چون باید کرد؟ پس اعتراف آوردن که فلان مرد این راه داند ضرورت بود تا سلوک ممکن گردد. پس می دان بیقین که چرا ایمان به خدا و رسول و روز قیامت فرض بود تا سلوک ممکن شود. و می دان که در قرآن چرا گوید چندین بار مکرر و اگر وه که: «آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»^۱ و «الْيَوْمِ الْآخِرِ»

۱. قرآن نساء ۴: ۱۳۶، حدید ۵۷: ۷، تغابن ۶۴: ۸. البته اینجا «والیوم الآخر» جزو آیه نیست! ن. ک. پانویست صفحه پیشین «ش ۵۲».

۲۰۸ - و تو را و جهود و ترسا را مجرّد ایمان به مصطفی و عیسی و موسی - صلعم - کفایت نبود تا پیری نباشد که داند که ایشان چه گفتند. بیمار را چه سود که تصدیق کند بدانکه جالینوس طب دانست و کتابی از آن جالینوس هست؟ و از خود در آن تصرف کند و خود را علاج کند، این به کار نیاید. طبیبی باید که داند که جالینوس چه گفت، تا بیمار را علاج کند. همچنین تو را و هیچ‌کس را که سلوک نکرده است مسلم نیست که در قرآن تصرف کند. پیری باید پخته، که الشیخ فی قومیه کالتبی فی أمّیه.^۱ چه گویی! شاید که تو بدانکه تازی دانی، اگر تو را واقعه‌ای افتد در بیع و نکاح و اجارت، در قرآن تصرف کنی و از مفتی که این علم داند نپرسی؟ هیهات! همچنین اگر در راه آخرت تو را کاری پیش آید، تو را از آنچه که قرآن خوانی و تازی دانی؟ کسی باید که قرآن داند، گو قرآن خوان مباش!

۲۰۹ - جوانمردا، در همه قرآن پانصد آیت به علم فقه ظاهر تعلق دارد، باقی همه به سلوک راه حق دارد، و جز سالکان را نرسد که در آن آیات تصرف کنند. و اگر کسی به خودی خود در آن پانصد آیت تصرف کند - و اگر همه ادیب باوردی^۲ بود - که عامی بود و نه نیک می‌کند. همچنین اگر فقیه به درجه‌ای رسد که بالای آن در فقه هیچ درجه نتواند بود، او را مسلم نیست که در راه خدا سخن گوید. آنکه کسی در علمی متبحر بود، او را رسد که در همه علوم تصرف کند و سخن گوید؟ هیهات! اگر کسی در شطرنج به درجه صولی^۳ و عدلی باشد، نشاید که در نرادی حدیث کند و

۱. عنوان: «واصلان انبیایند؟» ص ۲۶۲ دیده شود.

۲. باوردی تک نسخه ۶۰N و بند ۷۱۲ ج دوم، بیوردی بند ۷۳۶ ج یکم. او محمد پسر احمدزاده ایبورد میان سرخس و نسابه خراسان، او در اصفهان در ۵۰۷ که عین‌القضات ۱۷ ساله بود درگذشت و شاید با وی آشنا بود، او را است تاریخ ایبورد و کتابهایی در ادبیات تازی (زرکلی ج ۶ ص ۲۰۹ و معجم البلدان ج ۱ ص ۱۱۱).

۳. در بند ۷۲۵ ج یکم نیز از منصوبه صولی در شطرنج یاد شده است. او محمد پسر یحیی م ۳۳۵ ندیم خلیفگان؛ مکنتی م ۲۸۹ مقتدر م ۳۲۰ و راضی م ۳۲۲ بود و سپس رانده شد و در بصره در پنهان

اگر نه او را در آن همچو عوام است. و اقل در جانش آن بود که اگر راه نرفته بود باری راه داند. و ممکن نیست که کسی که این راه نرفته باشد این تواند دانست.

۲۱۰- ای دوست، اگر کسی احیاء العلوم و قوت القلوب یاد گیرد و ظواهرش فهم کند توان گفت که این راه می داند. اما آنچه می گوید یقینش نباشد. چنانکه یاد گیرد که بخل مذموم است و قاطع است از بهشت، و بیست آیت از قرآن یاد گیرد در این مسأله که بخل مذموم است، و چندین حدیث هم در این یاد گیرد و چندین آثار یاد گیرد از صحابه و سلف؛ اما هرگز نداند که چرا بخل مذموم است. مرد باید که آفت بخل در راه بداند که چیست، اعنی در راه خود ببندد، چنانکه محرور بداند که غسل مضر است؛ و چون یاد گیرد که بخل مذموم است و دست از بخل نتواند داشت، چنانکه محروری یاد گیرد که غسل مضر است و می خورد؛ اما اگر بداند و ببیند، نشانش آن است که بخیل نباشد. پس فقیه و مفسر و محدث و مذکر و واعظ همه بخیل توانند بود، اما عالم نتواند بود. این عالم را می گویم که نامش در این جریده است: العلماء و رثة الانبیاء.^۱ اکنون باشد که سالکان بعضی بخل ببینند و دست ندارند، اما پیری را شاید تا آنگاه که علت آن بداند که بخل چرا مذموم است.

۲۱۱- و در اینجا عجایب علوم و غرایب معارف و علم الخواص در دین جز پیران ندانند. اگر تو را گویند یازده بار صلوات بده بر مصطفی یا بر نوح، اگر دوازده بار بود شاید؟^۲ اگر پیر از این طلسمی ساخته است، چون به جای پانزده بار دوازده بار

→ درگذشت. خلیکان نام نگاشته های او و داستان پیروزی وی را در شطرنج بر همبازیش ماوردی در ج ۱ ش ۱۰ و ج ۳ ش ۶۲۰ و فیات یاد کرده گوید: نیای این خانواده صول و برادرش فیروز از ترکان فارس شده گرگان بودند که به دست یزید مهبلی مسلمان شد و با وی همانند تا در جنگ سال ۱۰۲ صول و مهبلی باهم به دست مروانیان کشته شدند.

۱. تمهیدات بسند ۲۴۲، نامه ها بسندهای ۳۲، ۵۰، ۴۰۲، ۷۰۸، ۷۰۷ ج یکم و ۱۲۶ ج دوم و ۲۱۰

ج سوم.

۲. شاید افزوده مصحح است - N.

بود باطل است. و اگر گویند هر ماه یک روز روزه‌دار و گوید آن روز سیزدهم روز است در هر ماهی، اگر بیست روز از هر ماهی روزه دارد، به جای آن نباشد که آن یک روز که پیر تعیین کرده بود.

۲۱۲- و هر کس از سالکان اینجانب نرسد، که نه هرکسی و اسراف خاک بود چون عالم طلسمات و خواص در راه ایزدی جز پیران ندانند، تا دانی! و اگر پیری تو را فرماید که هر روز چاشتگاه ده بار بگو: که یار حیم، شاید که تو بیست بار یا رحمان بگویی؛ و اگر تو را فرماید که هر روز نماز دیگر شانزده صلوات دهی بر لوط پیغامبر، شاید که چاشتگاه دهی و شاید که هفده بار بود و شاید که صلوات بر خلیل دهی، گو که صلوات هر چند بیش بود بهتر بود، و گو که خلیل بزرگتر از لوط است.

۲۱۳- این هم چنان بود که طبیب تو را گوید بامداد بگاه جلایی خور از شکر فائق، تو چاشتگاه فراخ خوری و گویی مقصود از شکر حرارت است پس غسل اولین، که حرارت بیش دارد. اسرار طبّ طبیبان دانند؛ و هیئات از طبیب و بیمار را که هر چه در طب گوید از دانسته خود گوید نه از آموخته، پیری را جز کسی نشاید که اسرار دین دارد، نه آموخته گوید بلکه دانسته.

۲۱۴- جوانمردا، معلّمی دیگر بود و پیری دیگر. آنکه یاد گیرد و باز گوید معلّم بود، پیر خود مجتهد بود و در خواصّ راه خدا تصرف کردن. و نمی‌گویم خیر نباید کردن. آنچه از عالمیان می‌شنوی که خیر است می‌کن. اما این تنبیهی است که تو را گویم و تشویقی. جوانمردا، تبر سلطان در صورت همچو تبری بود که از بازار بخرند به دانگی؛ اما این دانگی ارزد و آن جهانی. هر الله که تو گویی، به صورت همچنان بود که اگر پیری تو را گوید که بگو: الله اما ابلیس در این گفتن از تو بگریزد؛ و چون تو گویی به تو بازی می‌کند و می‌خندد. و این نه هرکسی ادراک تواند کرد.

۲۱۵ - جوانمردا، کمترین کسی از پیغام سلطان، پادشاه شهری معزول کند؛ اما اگر از خود پیغام گوید، قفا خورد. تو را و امثال تو را به الله گفتن چه شمار؟ یعقوب نه ای حدیث یوسف چه کنی؟ به جلالِ قدرِ لم یزل که اگر اندیشه نبود که عالمیان فهم نکنند و انکار کنند و آنگاه ایشان را زیان دارد، که چیزها نوشتنی در این شیوه که تا قیامِ ساعتِ مشایخ از آن قوت دل و غذایِ جان ساختندی. من هرگز ندانستم که پیری و مریدی چه بود! تا برکت - قده - مرا به ثربت فتحه بفرستاد. دیگران می‌روند، اما مرا او فرستاد. ابراهیم شیبانی می‌گوید - رض - که چهل سال یا پنجاه سال خدمتِ بُوعبدالله مغربی کردم؛ چون فرمان یافت، چهار ماه بر سر گورش بنشستم؛ در این چهار ماه چندان فواید گرفتم از او که در پنجه سال نبود.

۲۱۶ - تو چه دانی و عالمیان چه دانند که این چیست! به جلالِ قدرِ لم یزل که عموم نام خدا برند، جز لعنت از آسمان برایشان نیارد. سنگِ ذکرِ تو روز قیامت یا از روش تو بود یا از روش آن کس که تو را فرمود. و تو چه دانی که این دُرّ ثمین چیست. جوانمردا! آنچه تو را نیست که در خورِ تو بود بدان تحلی مکن، که سر در سرِ کار کنی. انگشتی که جز انگشت سلطان را نشاید، اگر دیگری در انگشت گیرد انگشت دریاخت. و مرکبِ سلطان جز سلطان را نشاید؛ اگر دیگری برنشیند، نعوذ بالله.

۲۱۷ - آنچه تو را نزید و آن چه شمار؟ چون مصطفی - صلعم - گوید: یا مُقَلَّبِ الْقُلُوبِ، و موسی گوید: «ان هِيَ الْأَفْتَتُكْ»^۱، و عیسی گوید: یا أَبَا نَا الَّذِي اسْمُهُ فِي السَّمَاءِ الْقُدُسِ،^۲ اگر صدیقی گوید از راه تشبیه، سرش بردارند به تیغِ غیرت؛ اما من و تو و اربابِ هذیانات گوییم، ولیکن ما اهل خطاب نیستیم و قلمِ تکلیف بر ما روان نیست، که ما دیوانه‌ایم یا کودک، و قلمِ مرفوع عَنِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ بسیار بود که عامی در میان میدان سلطان را بر ملا دشنام دهد و او را هیچ نگویند؛ اما اگر امیری

۱ - نیست مگر آزمایش تو قرآن. اعراف ۷: ۵۵ ک.

۲ - این پدر ما، که نامش در آسمان قدس است.

یا اسفهلاری نام او شنود و سر بر خاک نهد، سرش بردارند.

۲۱۸- پنداری جهودان و ترسایان و اهل قبله کعبه از موسی و عیسی و محمد صلعم - چیزی دارند. اگر عیسی گفت: ای پدر من! هر مخذولی را این نرسد. و اگر موسی گفت: «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ»^۱ هر مدبری این نتوان گفت. جوانمردا، عیسی در بحر تعطف او خود را غرق دید، گفت: ای پدر من! آنکه ننگ آسمان و زمین است این چه گوید، گفته باشد حاشا و کلا! موسی در دریای توحید غرق شد گفت: «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ»^۲. آنکه الف از ناطف هنوز نشناسد این کی گوید؟ هرگز. وا مصطفی گفتند یا محمد از چشم بد بترس! و از خانه بدر مرو^۳ تا به خودی خود ما می‌گوییم تو این می‌گویی: أَنَا عَبْدٌ أَكُلُ كَمَا يَأْكُلُ الْعَبْدُ،^۴ تو نیز بگو: أَنَا عَبْدٌ. به جلال قدر لم یزل و لایزال که موسی و عیسی را نرسد که این گویند: أَنَا عَبْدٌ. آن و اَنَا عَبْدُک، می‌خواهم که رسول گفت: تو را با این چه حساب؟ تو این حدیث را که باشی و چه باشی؟ والسلام.

۱. قرآن. اعراف ۷: ۵۵. = نیست مگر آزمایش تو.

۲. قرآن. اعراف ۷: ۵۵. = نیست مگر آزمایش تو.

۳. مرو، تصحیح - N.

۴. = من بنده هستیم؛ چنان می‌خورم که بندگان می‌خورند! (مکرر بند ۲۴ ج یکم و ۲۶۲ ج سوم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۱۹- من مقولات عین القضاات رحمه الله: بدان که مردم به هر کمال که رسد، نقصان کمال وی است از کمال. بدانکه هستی حق تعالی به هستی غیر او نزدیکتر از هستی او باشد. بدان که جز خدای در وجود، هیچ چیز ادراک خدایی نتواند کرد. و از آنجا که اوست، هیچ وجود جز وجود او وجود ندارد، پس هر که ادراک وحدانیت می‌کند، خود او باشد که آن ادراک می‌کند؛ زیرا که آنچه وجود وجود اوست از دو قسم بیرون نیست: یا وجود او غیر وجود الله است، یا وجود الله است؛ و ما گفتیم که با وجود او غیر وجود او نیست؛^۱ و چنین است البته که با وجود غیر وجود او نباشد، تا وحدانیت مطلق باشد. و چون در وحدانیت مطلق هیچ شک نیست، پس لازم باشد که وجود یکی باشد، و آن وجود از آن وی باشد.

۲۲۰- پس ادراک وی به وی باشد؛ پس آن وجود که ادراک وی می‌کند، دیگر

۱. این نامه از روی تک نسخه مجموعه شماره ۱۲/۲۳۸ کتابخانه دانشکده پزشکی دانشگاه تهران آورده شد، که در فهرست حسن ره‌آورد ص ۴۵۳ و در نشریه مرکزی ج ۳ ص ۳۳۲ و در «نسخه‌های خطی» برادرم احمد منزوی ص ۸۶۴ معرفی شده است.

۲. برای آشنایی با وحدت وجود و پانته‌یسم که موضوع این نامه است، ن. ک بخش دوم این کتاب بویژه بند ۷ و ۸.

باره از دو قسم بیرون نیست: یا وجود غیر اوست که ادراک وی می‌کند یا نیست. اگر هست، لازم شود که وجود او باشد و آنکه دو وحدانیت نباشد، و ما اثبات وحدانیت می‌کنیم. پس دیگر باره لازم شود که وجود او ادراک وجود کند، پس لازم شود که تو نباشی و تو گویی که هستم، و این هستی لازم است که نیست است، زیرا که وجود دو نیست. اکنون این وجود که تو گویی هست از دو قسم بیرون نیست: یا به خود قائم است، یا به وجود دیگری. و بیش از یک وجود به خود نمی‌شاید که قائم باشد؛ زیرا که چون دو وجود ظاهر شود، لازم باشد که یکی به یکی قائم باشد. پس وجود یکی باشد. و از این جهت دو نیست که به یکی قائم است، و اگر نه چون یکی به یکی قائم نیست خود وجود یکی نباشد، و این لازم است.

۲۲۱ - پس اکنون وجود تو از دو بیرون نیست: یا به خود قائم است، یا به وجود غیر خود اگر به خود قائم است، پس فرق نباشد میان وجود تو و وجود حق؛ زیرا که در وجود بیش از یک وجود به خود قائم نیست، زیرا که دو وجود چون موجود به یکی باشد وی وجود از یکی دارد، پس وجود خود ندارد؛ زیرا که هر چه به خود قائم نیست^۱ و به چیزی قائم است وجود او نباشد. پس لازم شد که در وجود بیش از یک وجود موجود نیست، و آن یک وجود حق تعالی است. پس لازم شود که ادراک وی به وی باشد. تمت.

۱ - در اصل: «قائم است» و تصحیح نظری است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۲۲ - اولین نصیحتی که سلامتِ دین و گشادِ راه، بدان منوط است، در ابتدای این مکتوب ثبت افتادی. قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِقْدَ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا^۱ حضرت عزّت جلّت عظمتّه و عُلّت کَلِمَتَه می فرماید: بدرستی که فلاح یافت آنکه پاک کرد نفس خود را، و بدرستی که نومید گشت کسی که پنهان کرد نفس خود را به فجور، که فجور سبب کم نامیست، پس می دانستی ای بنده خدا - جَلّ و علا - که رستگاری در آن است که نفس خود را پاک کنی و گرفتاری در آن است که نفس خود را آلوده کنی.

۲۲۳ - بدان که پاکی نفس در چند چیز است و آلودگی نفس در چند چیز

۱. این نامه از روی نسخه مجلس شماره ۵۶۳۳ ص ۵۰۸ رونویس شد، پیش از آن نامه ۲۶ (بند ۳۵۵ تا ۳۷۵) و پس از آن نامه هفدهم (بند ۲۰۵ - ۲۱۸) دیده می شود. در پایان آنها جمله من مکاتیب عین الفضات دیده می شود و در پایان این نامه چنین جمله ای نیست، انشای نامه نیز با دیگر نامه ها ناجور است.

۲. رستگار است کسی که خود را پاک دارد و بیچاره است کسی که خود را بیالاید (فرآن ۹۱ شمس : ۹-۱۰).

است. اکنون می‌گوییم که: پنج چیز است [که هر تلخی که در عالم بوده است از آن بیرون نیست و پنج چیز است]^۱ که هر شیرینی که در عالم بوده است و هست از آن پنج بیرون نیست. اما آن پنج اول که گفتیم کفر است و شرک است و نفاق است و بدعت است و معصیت؛ و آن پنج دیگر ایمان است. و توحید است و اخلاص است و سنّیت است و طاعت است. و از این پنج اول، بدین پنج ثانی پاک توان شد: از کفر به ایمان، و از شرک و نفاق به توحید و اخلاص، و از بدعت و معصیت به سنّیت و طاعت. و مادام که نفس خود را از این پنج بدین پنج پاک نکرده باشی بلکه آلوده کرده باشی و گذاشته باشی، طمع مدار که به عالم آخرت رستگاری یابی و الله اعلم.

۱. جمله درون کروه افزوده مصحح است.

۲۲۴ - ذکر وقایعی و سؤالاتی که منقول است از امام سعید شهید، عین القضاة ابوالمعالی المیانجی - رحمه الله علیه - که به خواجه امام حجة الاسلام احمد غزالی، رضی الله عنه - نوشته است، و خواجه احمد جواب آن باز داده، شرح واقعه‌ای که دیده بودم و سؤالی که کرده بودم: یک بار دیدم که مرا گفتند: «احمد غزالی قرّة العین محمد مصطفی - صلی الله علیه و سلم - است. اگر بدو چیزی نویسی، القاب منویس که او را در عالم غیب بدین لقب خوانند.»

۲۲۵ - سؤال: سلام علینا، در نون و الف که تعبیه بوده است؟ و در عباد الله الصالحین تعبیه کیست؟ و چون او را گفتند: «سَلَامٌ عَلَیْکَ»^۱، چون بود که گفت: «سَلَامٌ عَلَیْنَا وَ نَغَفَت: «سَلَامٌ عَلَی؟»

سؤال: چون صلوات دهیم بر ملائکه و انبیا و اولیا، سرّ این صلوات دادن

۱. این نامه از مجموعه M به شماره ۳ بدینجا آورده شده است. آقای احمد مجاهد (قاسم زاده پیشین) در مجموعه آثار احمد غزالی ص ۴۶۲ و آقای نصرالله پورجوادی در مجموعه خود نیز آن را چاپ کرده‌اند.

۲. قرآن ۱۹ مریم: ۴۶.

چیست؟ چون مقامات فریشتگان معلوم است و ترقی را به اقدام ایشان راه نیست، و چون انبیا را - صلوات‌الله علیهم - از صلوات ما زیادتى نباشد، مقصود [از صلوات بر هر قومی چه باشد؟

سؤال: اَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ عَنْهُ الْأَرْضُ وَلَا فَخْرٌ^۱ که مصطفی - صلی‌الله علیه و سلم - گفت چه معنی دارد؟

واقعه: شنیدم که مرا گفتند سَرِّ قَدَر و اسم اعظم و امانت، هر سه، به هم رود. راست است یا نه؟ و معنی آن چه باشد؟

سؤال: آن چیست که شیخ ابوبکر بن عبداللّه^۲ گفت - قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ - که واصلاح راه معشوق و از ماندگان را در راه استقبال بینند؟

سؤال: این که مرید، گاه گاه در درون خود ریایی بیند با پیر خود چه بود، و اِزَالَتِ آن شرط است اگر خود می‌باید؟

۲۲۶ - واقعه: شیخ ابوالحسن خرقانی - رحمه‌الله علیه - سحرگاهی دیدم که چون زنان به طلق نشسته بود. او را گفتم: «زینهار، زینهار ای شیخ، اگر تو را فرزندی آید من دیوانه شوم». جواب داد که «اگر مرا این کار ضرورت است. تو خواه دیوانه شو، خواه مشو».

واقعه: یک بار در پیش بیماری از خود غایب شدم. کسی از من پرسید که «حَمَّ عَسَقٌ^۳ چه معنی دارد؟» من گفتم: اَرْضٌ بِمَكَّةَ. من این تفسیر هرگز ندیده بودم و نشنیده بودم. این حدیث یک بار دیدم که می‌گفتند: «... اصلی نیست که نمایش شیطانی است یا واقعه رحمانی».

واقعه: یک بار دیدم که می‌گفتند در عالم غیب برای تو انگشتی می‌سازند نقش آن «يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ»^۴. این چه بود و این چه نقط است؟

۱. مکرر ج ۲ بندهای ۵۶ و ۸۵: من نخستین گنم که از پوسته شکافته زمین بیرون آید، فخر هم ندارد.

۲. شاید: «شیخ ابوبکر عبداللّه الطوسی» باشد - ج ۲ بند ۴۵۴ ج یکم.

۳. قرآن ۳: ۲.

۴. قرآن ۲۲: ۱ و ۲.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۲۷ - برادر عزیز کامل الدّولة و الدّین - اَطَالَ اللَّهُ بِقَاءَهُ وَ سَلَكَ بِهِ سَبِيلَ السَّعَادَةِ الْقَصْوَى. سلام و دعای من برادر و دوست بخواند، بداند که این مکتوب روز عاشورا یوم الخمیس^۱ قبل الظهر نوشتم بر تربت فتحه. و بر سر تربت این ساعت پیرمردی نوشته‌ای از آن دوست به من داده، و در آن جا نموده بود که عزالدین - اعزّه الله بتوفیقه - نوشته‌ای به من داد و در آنجا گفته بودی که این وقف کامل بی مشورت و بی فرمان است؛ و هر چه بی فرمان بود، کردن و ناکردن آن متقارب بود.

۲۲۸ - ای دوست عزیز، بدان و آگاه باش! که این سخنی بس مُستکبره است که کسی وقفی کند و سرای خود به خانگاه کند، آنکه عالمی گوید که این وقف کردن

۱. این نامه از روی تک نسخه M 66 به دلیل تک نسخه بودن، بدینجا آورده شده و باید پس از 65M نهاده شود، که در بندهای ۷۲۴ تا ۷۳۷ ج یکم چاپ شده است.

۲. دهم محرم که پنجشنبه باشد پس اول محرم سه‌شنبه است و بنا بر تقویم و ستفلد - قریشی چنین آغاز سال یا ۵۱۸ هـ = ۲۹ فوریه ۱۱۲۴ م است و یا ۵۲۳ هـ = ۵ ژانویه ۱۱۲۹ م و گویا سال ۵۲۳ سال زندانی شدن و فرستادن قاضی به بغداد و نگارش «شکوی القریب» و آزاد شدن و بازگشت به همدان و نگارش نامه ۹۸ باشد.

را وجود و عدم برابر است، این سخت شنیع بود. و سخنهای من چون سوابق و لواحق آن نداند، همه بدین نزدیک بود؛ و هر چه من در مکتوبات خویش نوشته‌ام به دوستان، اگر چه از سر بصیرتی نوشته‌ام، هرکسی فهم آن نتواند کرد؛ چه عالمهای عظیم بپاید بُرید در راه خدا، تا کسی از آن سخنهای غامض فهم کند.

۲۲۹ - پنداری از عادت برخاستن آسان کاری است، و از شیطان ایمن بودن کار هرکسی است؟ هیئات! هیئات! تا در حَرَم جای نسازی که «إِنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا»^۱ از شیاطین ایمن نگردی؛ و تا شیاطین را در درون تو مجال بود، سخنهای من علی ما هُوَ، فهم نتوانی کردن. حقایق دینی را دریافتن موقوف دان بر آن که همه راههای شیاطین را در نهاد خود مسدود کنی لولا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحْوَثُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ.^۲ چون راه ایشان در تو مسدود شد، بدانی که «نُورِ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۳ چه بود. دو نوشته در این باب به برادرم عزالدین - و فقه‌الله لِكُلِّ خَيْرٍ - نوشته‌ام، اعنی در این وقف که کردی، از او بخواه و بنویس و شب و روز تکرار می‌کن، که علمهای بسیار در آنجاست از علوم دینی.

۲۳۰ - و تو را نشاید، ای دوست، که با من دوال بازی کنی، و خود را به طبیب نه چنان نمایی که باشی؛ تو را زیان دارد الْعَالَمُ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ.^۴ هر چه از خود پنهان نداری باید که از من هم پنهان نداری؛ چه، اگر چیزی از من پنهان داری، دلیل نقصان طلب تو بود. یکی مصطفی را گفت: رَزَيْتُ فَطَهْرَنِي.^۵ و یکی دیگر گفت: سَرَقْتُ. و

۱. قرآن عنکبوت ۲۹: ۶۷ کی.

۲. - بندهای ۱۴۰ ج یکم و ۷۱ ج سوم = اگر اهریمنان دل آدمی را فرا نگرفته باشند، آدمی ملکوت (= متافیزیک) آسمان و زمین را می‌دید.

۳. قرآن انعام ۶: ۷۵.

۴. استاد جای پدر است.

۵. زنا کردم، مرا پاک کن (= حدّ بزن).

دیگری را گفت: هَلَكْتُ و اَهْلَكْتُ، و اَقَعْتُ اَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ^۱ در درون تو هر چه اوصاف بود، من در صحبت ذَرّه ذَرّه همه بدانم ابا خاطر. تا بنگویی که چون بدانم. تو را بپاید گفت: اگر در تو بُخلی یا کبری یا عجبی و حَسَدی یا جَفَدی یا ریایی بود، من خود بدانم در صحبت به قراین احوال و تو بتوانی دانستن از خود آن. اما اگر تو مثلاً در روز رمضان نان خوری، این به هیچ قرینه نتوانم دانستن. اَللّٰهُمَّ اِذَا كَرَشَفْتُ بِهِ^۲ و اگر معصیتی خاص بر جوارحی از جوارح تو رود؛ من چه دانم؟ و تا ندانم چون مُعَالَجَتِ کنم؟ و چون تو پنهان کنی، این بتر از آن بود که هزار معصیت چنان بکنی که پنهان نداری.

۲۳۱. ای دوست، این به سبب کاری می نویسم که جز به مشافهه نگویم تا ظَنُّی غلط بر تو راه نبرند. پنداری که تو بدانسته‌ای که چرا به فرمان زندگانی باید کرد؟ حاشا و کلاً اگر این نقطه تو را معلوم بودی، از این قال و قیل مُسْتغْنی بودی؛ ولیکن نداری، و طلب نکنی. تو را که طلب علم باید کرد. و تو سرای خود وقف کنی ندانی که قَلِيلُ الْجَدْوَى^۳ بود، اَلَا كِه هَمَّتِي تُو را مدد دهد، فَحِينَئِذٍ «بُوكِ دَبُو»^۴. چه گویی، اگر کسی را مثلاً حُمَى الْكَبْدِ بود شاید که چشم را علاج کند؟ و اگر کسی را درد چشم بود شاید که گوش پاک؟ لَا وَاللّٰهِ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ^۵. صدقه دادن طاعتی بود، و نماز همچنین، و روزه. و کسی را که دارو باید خورد چگونه صابونی خورد؟ آن تندرست را سود دارد نه بیمار را. تو بیماری، صدقه دادن تو را چه سود؟

۲۳۲. اما اگر عموم عالمیان بدانستندی که زندگانی چون می باید کرد و در هر وقتی چه بهتر از جمله حرکات و سکنات، همه صَدِّيقَانِ بودندی؛ ولیکن تعذّر این حدیث بیش از آن است که صَدِّيقَانِ را به خود راه دهد، تا بر هزار محک نزنند از خبر

۱. = هلاک شدن و هلاک کردم؛ با همسر در روزه ماه رمضان نزدیک شدم.

۲. خدایا پاسخ نمی دانم مگر حدس بزنم! ۳. = کم سود.

۴. اصطلاح محلی همدان به روزگار قاضی. ۵. نه بخدا، هر درد را دارویی ویژه باشد.

و شَرٌّ «وَتَبْلُوكُمْ بِالسَّيْرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً»^۱ زینهار! زینهار! مخنثان را خود اینجا راه نیست. من دوست توام نه دشمن تو. و اگر با تو آن گویم که تو را خوش آید دشمن تو بوده باشم نه دوست.

۲۳۳ - نصیحتی بشنو مسلمانانه: خود را دریاب؛ و قزل را پس که پرستیدی، دستوری یافتی چرا تقصیری کنی در آمدنت؟ چند گویم که هرزه‌های شیطان را چند بدتری «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ»^۲. فاحشتر از این کاری بود که تو را سال به پنجاه واگذرد و تو هنوز بنده مخلوقی مُدبر باشی؟ چرا خدمت کفشی نمی‌کنی تا تو را دولتی دست دهد؟ که اولین و آخرین در حسرت آن، همه بیرون رفته‌اند از این عالم.

۲۳۴ - تا کی گویم و چند نویسم؟ و تو می‌نویسی که چیزی نمی‌نویسی! و عریده نه به اندازه می‌کنی، ای دوست! مرا با تو مثل چنان است که بیماری صد بار از طبیبی بشنود که صبر خور مثلاً، او نخورد. البته طبیب را دیگر با او سخنی نماند به هیچ وجه؛ زیرا که با او یک سخن است که صبر خورد، دیگر سخنهاى طبی او را بکار نیست و او، اعنی بیمار، شب و روز پیغام می‌فرستد به طبیب که پای از من باز گرفته‌ای و هیچ سخن نمی‌گویی و مرا هیچ نمی‌فرمایی عجیباً از تو! می‌گویی: چیزی نمی‌نویسی. چه نویسم؟ که هر چه در راه خدا به کار آید در سلوک و دقایق وصول، همه به تو نوشته‌ام، آن را چه کردی؟ مگر افسانه می‌خواهی که بشنوی؛ مخنثان بسیارند یکی را با دست کن تا هرزه‌هایی که مطلوب توست با تو می‌گوید، که ما را مهمتر از این کاری است.

۲۳۵ - و بدین قناعت نکردی که فرمان را خلاف کردی، دیگران را به اضطرار

۱. قرآن: انبیا ۲۱: ۲۵.

۲. قرآن: بقره: ۲: ۲۶۸ م = اهرمن دستور بدکاری می‌دهد و برای شما پیتوایی آورد.

بر آن داشتی که به خلاف فرمان برخاستند و بیامدند. لابد اگر قدر فرمان را در دل تو جایی بودی، آخر مشاورت کردی یا مثلاً که آمدن ایشان ضرورت می باید لمصلحة دنیویة.^۱ اما دانی که ایشان به حکم فرمان تو نشسته باشند آنکه فرمانی قاطع نویسی که بیاید آمدن. چه نویسم؟ تو از کجا و این سخنها از کجا؟ رو بازی کن که عاشقی کار تو نیست. اما کار ما نیست بازی کردن، و علی الخصوص در دین. و أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ أَنْ أَحْشَرَ فِي زُمْرَةِ اقْوَامٍ يَقُولُ فِيهِمُ الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ: ^۲ «اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْوَاً».^۳ با تو گفتند: اَعْلَمُوا «أَلَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ»^۴؛ این علم فرض است طلب کردن. و اگر به عراق نیایی، به خراسان باید رفتن، که اَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالضَّيْنِ. هذا مَضَى. در خانگاه می باشم شب و روز، و چند چند کس را در آنجا نشانده ام. والسلام، والحمد لله رب العالمين و صلواته علی محمد و آله.

۱. برای صلاح اندیشی سیاسی.

۲. به خدا پناه می برم از اینکه در لبت کسانی باشم که قرآن در باره ایشان چنین گوید:

۳. دین خود را بازیچه گرفته اند (انعام ۶: ۷۰ م).

۴. بدانید که «زندگی دنیا بازی و سرگرمی است» (قرآن محمد ۴۷: ۳۶).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^۲

۲۳۶ - تا این غایت دو نوشته از آن عزیز رسید، و عجب مانده‌ام که دیرگاه است که او را از ما یاد نیامد. «وَاللَّهَ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ»^۳ یقین است. نوشته بود که با مخدوم^۴ خلاقی طرفه افتاده است. ای جوانمرد، سخت بیخبری! باری، شکری می‌کن که به جای این واقعه چیزی بتر از این نبود، که از آن جانب با تو از کَرَم هیچ بنگذاشتند. به جلال و قدر او که اگر نه آنستی که فهم نتوانی کرد که مختصر بینی، که باز نمودمی مصداق این دعوا. هیچ دانی که چه خواست بودن، و چرا نبود؟ مرضی یا جنونی هایل یا کاری از مشکلاتِ نوایب، یقین دانستم که بر راه توست؛ ولیکن و إِنَّ حُسْنَ الْعَهْدِ مِنَ الْإِيمَانِ.^۵ عجباً! أَفَلَا يَزُونَ أَنَّهُمْ يَفْنَوْنَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذْكُرُونَ.^۶

۱. نامه یکصد و پنجاهم. از روی تک نسخه M ۷۳.

۲. بِسْمِ ... الرَّحِيمِ (تصحیح) بِسْمِ ... الرَّحِيمِ و به نستعلیق M.

۳. خدا بر کار خود چیره است (یوسف ۱۲ : ۲۱).

۴. قاضی خرسند است که مرید را با مخدوم سلجوقی خلاف افتاده.

۵. همانا بر پیمان بودن، از ایمان است.

۶. آیا نیبند که در سال چند بار مرگ را می‌بینند و باز توبه نمی‌کنند و متذکر نیز نشوند.

ممکن است که تو تا یک هفته دیگر نمانده باشی. با خود ببندیش. تو را کدخدای شرفشاه و عمر و زید چه سود؟ و کاشکی چون سود نبود زیان نبود. تو را فهم مانده نیست، که دل خود را به ظلماتِ دُتوب کور کرده‌ای. موعظه را چه سود دارد؟ «وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ»^۱. چرا چنین بود؟ «أَصْبَنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ»^۲، به گناهانشان بگرفتیم، «وَ طَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ»^۳ از چه افتاد این طبع؟ گفت: «بَلْ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^۴، ثمره کسب ایشان است دین، و طبع دل ایشان «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۵.

۲۴۰ - با تو گرمی عظیم کردند، و چندین بار بگریختی و به لطف تو را باز آوردند نه از راه قهر، به زمام لطف نه به سلسله قهر و بلا و محنت:

برگشت سر زلف چو مار خاکی روزی به سر اندر آید از چالاکي
«قُلْ أِبَالَهُ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ»^۶ چه گویی؟ مرا در این که می‌گویم
منهم می‌دانی؟

هوا ناقتی خلفی و قدامی الهوی و انسی و ایاها لمُخْتَلِفَانِ^۷

۲۴۱ - خود را منهم دار و بس! «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ»^۸ چند گویم و چند نویسم؟ «وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تَحِبُّونَ النَّاصِحِينَ»^۹. چند گویم و چند نویسم؟ چون مرگ در راه آید - والعیاذُ بالله - آن به که گریخته نباشی، اگر چه به هرگونه که باشی محابا نکنند. «إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^{۱۰}. هر چه کرده باشی، ذره ذره با تو نمایند.

۱. قرآن. فاطر ۳۵: ۱۴ ک.

۲. قرآن. اعراف ۷: ۱۰۰ م.

۳. قرآن. توبه ۹: ۸۷ م.

۴. قرآن مطففین ۸۳: ۷۴ ک.

۵. قرآن. نحل ۱۶: ۳۳ ک.

۶. قرآن. توبه ۹: ۶۶ م.

۷. این شعر در بندهای ۵۷۶ ج یکم و ۷۹ ج سوم نیز آمده است.

۸. قرآن. فاطر ۳۵: ۶ ک.

۹. قرآن. اعراف ۷: ۷۹ ک.

۱۰. قرآن. جمعه ۶۲: ۸ م.

«وَجَدُّوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا»^۱. و تو در تمنا که: کاشکی یک نفس از مشاهده ادبار خود غافل توانستی شدن. «وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»^۲.

۲۴۲ - جوانمردا، تاکی در خدمت شرفشاه؟ چرا خدمت خدا نکنی که تو را و شرفشاه را از قطره آب بیافریدی؟ «إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ»^۳، «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ»^۴. پنداری که به دست شرفشاه چیزی هست؟ «لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا»^۵. با تو چه تواند کرد؟ هذا مضمی.

۲۴۳ - شرم نداری که عمر عزیز خود خرج می‌کنی در طلب شهوات؟ «يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْإِنْعَامُ»^۶. با بهایم همکاسه بودن چه هنر است؟ «اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ»^۸. او خود روزی فرستند. بر او اعتماد نیست؟! می‌گوید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِقْعُهَا»^۹. شرم دارا بر ضمان مخلوقی من نطفة قذرة^{۱۰} اعتماد کنی، و بر ضمان رب الارباب و مسبب الاسباب و خالق الارض و السماوات اعتماد نکنی؟! از جهل خود سیر نگردی؟!

۲۴۴ - چرا طلب آن علم نکنی که تو را به چه مشغول می‌باید بودن؟ می‌پنداری که مهمل خواهی بود؟ «أَتَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى»^{۱۱}، أَلَمْ يَكُنْ

۱. قرآن. کهف ۱۸ : ۴۹ ک.

۲. قرآن. عمران ۳ : ۳۰ م.

۳. قرآن. عنکبوت ۲۹ : ۱۷ ک.

۴. قرآن. رعد ۱۳ : ۱۶ م.

۵. قرآن. هود ۱۱ : ۶ ک.

۶. قرآن. بقره ۲ : ۲۱ م.

۷. ربکم (قرآن امروزین) متن نامه‌ها : الله.

۸. قرآن. هود ۱۱ : ۶ ک.

۹. قاضی دربند ۵۱۹ ج دوم نیز سلطان محمود سلجوقی (ز ۴۹۷ - جلوس ۵۱۱ م ۵۲۵) را با نام آشکارا عبارت «من نطفة قذرة» توصیف نموده است.

۱۰. قرآن. قیامة ۷۵ : ۲۶ ک.

نُطْفَةٍ مِنْ مَنِّي يَمْنَى»^۱، «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا»^۲. اگر سمعت و استانند یا دست یا پا، شرفشاه کجا به فریاد تو رسد؟ به وقت مرگ تو را و خود را که دست گیرد؟ تا وقت مرگ غافل خواهی بودن؟ «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ»^۳.

۲۴۵ - جوانمردا، نصیحت ازلی گوش کن! «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَسْأَلُونَ اللَّهَ»^۴، «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ»^۵، «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۶. صلحی باز کن پیش از آنکه در حسرت صلح و اتو^۷ گویند: این هرگز نبو. انک نبو نوینی.^۸ ترکت الرئی بالرئی. «ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَلْتَمْسُوا نُورًا»^۹ بیش از این می خواهی که تو را محل آن بود که از جناب لم یزل با تو خطاب کنند: «اتَّقُوا اللَّهَ»^{۱۰}. اگر سلطان وقت با تو شبی خلوتی سازد، مگر از شادی وجودت برخیزد؛ چرا طلب آن نکنی که سلطان السلاطین و مالک الملوک هر شب با تو می گوید و تو می شنوی؟

۲۴۶ - ای به هیچ چیز فریفته شده، ای در جوال ابلیس مانده، ای در دست شهوت بطن و فرج اسیر گشته، ای ادبار و شقاوت تو را به غوغا و غرور تمنای فاسد داده، ای عمر عزیز خود را در سر لُهو و تُرّهات کرده، ای خود را و خدا را فراموش کرده، ای در خواب غفلت خوش خفته! أَوْ مَا حَانَ أَنْ تَسْتَقِظَ الرَّحِيلُ الرَّحِيلُ!^{۱۱}

۱. قرآن. قیامه ۲۷ ک. ۲. قرآن. انسان ۷۶: ۲ م.

۳. قرآن. حدید ۵۷: ۱۶ م. ۴. قرآن. حشر ۵۹: ۱۹ م.

۵. قرآن انفال ۸: ۲۱ م. ۶. قرآن. انفال ۸: ۲۲ م.

۷. و اتو (تصحیح) و یا تو M.

۸. گویا لهجه محلی همدانی روزگار قاضی باشد؛ آن هرگز نبود، آنکه نبود نبینی.

۹. قرآن، حدید ۵۷: ۱۳ م.

۱۰. قرآن. بقره، ۲: ۲۰۳ م.

۱۱. آیا هنوز هنگام بیدارت نرسیده است، کاروان برفت.

۲۴۷. فردا که عیاران همه جوشن پوشند آن تو به بازار برند و بفروشند و تو فریاد می‌کنی: «یا حَسْرَتی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ»^۱، «یا لَیْتَنی لَمْ اتَّخِذْ فُلَانًا خَلِیلًا»^۲، «الْأَخِلَاءُ یَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِینَ»^۳. اگر آمدی، مَرَحِباً! سگ بسته و در باز، هم خانه تو را است؛ و اگر نه، شبِ ادبارت خوش باد! و کسحان من بحسدک.^۴ «وَمَنْ كَفَرَ^۵ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ». اگر تو را از او بگیرزد، او را نیز این همه حاجت نیست به تو. وَفَقَّكَ اللَّهُ أَيُّهَا الْإِخْوَانُ وَإِنَّا لَمَّا يُحِبُّ وَیَرْضٰی، و لا جعلنا من عِبَادِهِ الْمَطْرُودِینَ.^۶ این دعا پیوسته می‌گوید: اللَّهُمَّ ارْحَمْ عَبْدَكَ الْمَطْرُودَ.^۷ و ما را نیز به دعا یاد دارد. سلام کامل الدوله ابو منصور برساند و بگوید که هم امروز نامه مفرد نوشته بودم. وَ هَذِهِ اللَّمَعَاتُ صَدَرَتْ یَوْمَ الْإِحْدِ لِلَّیْلَتِینِ خَلْتَا مِنْ عَیْدِ الْاضْحٰی.^۸ وَالسَّلَام. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِینَ.

۱. قرآن زمر ۳۹: ۵۶ ک.

۲. قرآن فرقان ۲۵: ۲۸ ک.

۳. قرآن. زخرف ۴۳: ۶۷ ک.

۴. بیچاره کسی است که به تو رشک برد.

۵. من کفر (قرآن لقمان ۳۱: ۱۲ ک) فان اعرضوا (متن نامه ۱۵۰ عین‌القضات).

۶. خداوند، تو برادر و مرا به آنچه خواست او است موفق بدارد و ما را در میان بندگان رانده شده مدارد.

۷. خدایا بر بنده رانده شده‌ات رحم کن!

۸. این واژه‌های درخشان در یکشنبه دو شب گذشته از عید قربان نوشته آمد. چون تاریخ این نامه یکشنبه

۱۲ ذیحجه است پس اول ذیحجه چهارشنبه بوده و بتایر تقویم و سننفلد ترجمه قریشی دو سال ۵۱۶ و

۵۲۴ این ویژگی را داشته، پس نامه ۱۵۰ در یکی از این دو سال نوشته شده است و سال ۵۲۴ که یک

سال پیش از شهادت او است یا مضمون نامه سازگارتر می‌نماید.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^۲

۲۴۸ - سلام و دعا می‌رسانم آن عزیز را - اعزّه الله برضاه - و مشتاق می‌باشم. امروز، که چهارشنبه است، بین الظهر و العصر مراقب باشد که دعا مستجاب بود. جابر بن عبد الله الانصاری می‌گوید: ما سألت الله حاجة يوم الاربعاء بين الظهر و العصر الا استجاب لي. و جماعت را گفتم که بر سر تربتها روند، تا او نیز مددی دهد؛ که جمع الهمم له تأثير عظيم،^۳ «وَلِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ»^۴. ای دوست، دل خوش دارا هر چه رنج دنیا است راحت آخرت است. و این فراموش مکن که مصطفی - صلعم - می‌گوید: اذا اراد الله أن يتجف عبداً قبض له من يظلمه.^۵ و ان في الجنة غرفاً من صفتها كيت و كيت كما ورد في الخبر و لا ينالها الا بايذاء يصيبه من الخلق.^۶

۲۴۹ - عزیزی به نزدیک خدا چون عثمان عفان، که مصطفی در حق او گوید:

۱. از روی تک نسخه M 77.

۲. بسم ... الرحيم تصحيح، بسم ... الرحيم و به نستعين M.

۳. فراهم شدن چند همت تأثیر بزرگ دارد. ۴. قرآن. رعد ۱۳: ۳۸ م.

۵. هر گاه که خدا بخواهد به کسی نیکی کند کسی را برمی‌انگیزد تا به وی ستم کند.

۶. در بهشت خانه‌هایی چنین و چنان هست که در حدیث‌ها آمده است و کس یدان نتواند رسید مگر ستم مخلوقان ۱. رسیده باشد.

أَنَّ عُثْمَانَ سَأَلَتْهُ حَاجَةً سِرًّا فَقَضَا هَالِي سِرًّا فَاسْتَوْهَبْتُ مِنَ اللَّهِ حِسَابَهُ.^۱ و این آن روز گفت که علی گفت: یا رسول‌الله! مَنْ أَوَّلُ مَنْ يُحَاسِبُ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ؟^۲ مصطفی - صلعم - گفت: ابوبکر. علی گفت: ثم من، یا رسول‌الله؟^۳ گفت: ثُمَّ عُمَرُ. علی گفت: ثُمَّ مَنْ؟ گفت: ثم أنت. او گفت فَايَنْ عُثْمَانَ؟^۴ گفت: أَنَّ عُثْمَانَ سَأَلَتْهُ حَاجَةً سِرًّا كَمَا ذَكَرْتُ. و در جيش العسرة^۵ صحابه را هیچ نقصی نماند. مصطفی بر منبر شد و تحریضی کرد بر صدقه که کسی بدهد تا بخرج کنند. عثمان برخاست و گفت: یا رسول‌الله مائةً بَعِيرٍ بِالْجَلَالِیْهَا اِقْتَابِهَا.^۶ مصطفی - صلعم - دیگر بار تحریض کرد. هم عثمان برخاست و گفت: ثَلَاثُمَايَةَ بَعِيرٍ بِالْجَلَالِیْهَا و اِقْتَابِهَا.^۷ محمد - صلعم - فرود آمد و سه بار گفت: مَا ضَرَّ عُثْمَانَ مَا عَمِلَ بَعْدَ هَذَا.^۸ بزرگی چون عثمان بدان حال، معاملتی کنند با او به جماعتی که از اهل قبله باشند و این مناقب از مصطفی در حق او دیده و شنیده. در این اسرار بسیار بود؛ اما هرکسی در عجایب تقدیر ایزدی راه نبرد. لِلَّهِ الطَّاقُ خَفِیَّةٌ.^۹

۲۵۰ - و در قصه یوسف نگاه می‌کن! کودکی نابالغ را برادران به چاه اندازند^{۱۰} بی هیچ گناهی، و پدری پیر پیغمبر را بسوزند، آنگاه او را از چاه برآورند و به بندگی بفروشند، و آنگاه زلیخا را فتنه راه او سازند؛ و بعد از اللّٰتِیَا و اللّٰتِی که وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا اَن

۱. از عثمان در پنهان خواهشی کردم و او پنهانی برآورد. پس من از خدا خواستم حساب او را به من واگذارد.

۲. ای پیامبر خدا از میان این امت کی نخستین بار حایر می‌شود؟

۳. سپس کی ای پیامبر!

۴. پس عثمان کجا است؟

۵. داستان جيش العسرة - در صحیح بخاری: اجاره - ۵، وصیّت: ۳۳، فضائل ۷، و در صحیح مسلم:

ایمان ۸، ترمذی، مناقب ۱۸، فتن ۱۰، حنبل ۱: ۵۶ و... (المعجم المفهرس و نسنگ بریل ۱۹۳۶م).

۶. ای پیامبر! صد شتر می‌دهم با افسار و زین.

۷. سیصد شتر با افسار و زین.

۸. از این پس هیچ گناه به عثمان زیان ندهد.

۹. خدا ریزه کاری‌های پنهان دارد.

۱۰. برای این گونه افسانه‌های اعجاز‌آمیز جهودان و تاثیر آن بر عین‌القضات ن. ک. عنوان آشفته‌گی گنوسیسم

در سده ششم ص ۸۴ به بعد.

رای بُرْهَانَ رَبِّهِ»^۱، آنگاه عصمت ایزدی دست گیرد؛ و کودکی در گهواره به آواز آرند که «وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا»^۲، و شوهرش را معلوم شود و عالمیان را که یوسف را گناه نبود، «إِنَّهُ مِّنْ كَيْدِكُنَّ أَنْ كِيدَ كُنَّ عَظِيمٌ»^۳، و آنگاه عالمیان این افسانه بگویند که «امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ»^۴، و دیگر «أَرْسَلْتُ إِلَيْهِ»^۵ تا آنجا که گوید: «وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» و «مَا هَذَا بَشَرًا». پس از این زلیخا را حال به جایی رسد که با زنان مصر گوید: «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ»^۶، «وَلَئِنْ لَّمْ يَفْعَلْ مَا أُمِّرُهُ لَيُسَجَّنَنَّ»^۷. ای عزیز، نیک تأمل کن. زنِ حلالِ مرد شرم دارد که با خلق صریح بگوید که «لَئِنْ لَّمْ يَفْعَلْ مَا أُمِّرُهُ لَيُسَجَّنَنَّ»^۸ ولیکن ع: در عشق بسی فند چنین شیب و فراز. شعر:

عشق آورد به بندِ گران پای بخردان عشق اندر آورد سرِ گردنکشانشان به زیر^۹

۲۵۱ - پنداری احسنُ الْقِصَصِ اندک سخنی است؟ به جلال و قدر خدا که مردان را هر اشکال که در راه خدا بیفند، همه از قصه یوسف حل شود. «مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ»^{۱۰}. چون گویند: «تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ»^{۱۱}، می دان که چون بود؛ ولیکن قرآن که داند؟ «إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»^{۱۲}. سُورَةُ الْقُرْآنِ فَبِهِ جِلْمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ.^{۱۳}

۲۵۲ - والمقصود؛ این همه عجایب از یوسف بدیدند و این همه بلا از تقدیر

۱. قرآن. یوسف ۱۲: ۲۴. ک.
۲. یوسف ۱۲: ۲۶. ک.
۳. قرآن. یوسف ۱۲: ۲۸. ک.
۴. قرآن. یوسف ۱۲: ۳۰. ک.
۵. قرآن. یوسف ۱۲: ۳۱. ک.
۶. قرآن. یوسف ۱۲: ۳۱. ک.
۷. قرآن. یوسف ۱۲: ۳۲. ک.
۸. قرآن. یوسف ۱۲: ۳۲. ک.
۹. تکرار بند ۱۹۳ ج یکم.
۱۰. قرآن. یوسف ۱۲: ۱۱۱. ک.
۱۱. قرآن. یوسف ۱۲: ۱۱۱. ک.
۱۲. قرآن. فرقان ۲۵: ۳۰. ک.
۱۳. سُورَةُ (تصحیح است) ثور M.
۱۴. با قرآن رای زنی کن که دانشهای پیشینیان و پسینیان در آن است.

بدو نمودند، و آنکه «ثُمَّ بَدَّالَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّتْهُ حَتَّىٰ حِينٍ»^۱. اگر هزار مجلد در عجایب این قصه بگویند و بنویسند هنوز قطره‌ای بحر بود و به عاقبت «إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ»^۲. کار ما خود از این قیاس نشاید کرد. امّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ که کفّارت گناهان بود که گناه مرا کفاره پدید نیست. اَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِجَمِيعِ ذُنُوبِي فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ غَيْرَهُ»^۳ او نیز همین دعا می‌گوید، و دل خوش دارد که مگر به آخر آید به خیر. وَاللَّهِ بِكَرَمِهِ يَتَجَاوَزُ عَنَّا وَيَحْسَنُ خِلَافَنَا»^۴.

۲۵۳- اما دل خوش دارد و به دعا مشغول شود؛ و روز آدینه، اگر خواهد، به شهر رود و نماز به جامع برد و گرمابه بکند؛ و اگر هم باز جای آید اولیتر؛ وَاللَّهِ اعْلَم. و کسی را آنجا می‌خواند تا تنها نباشد؛ اگر دوستان خواند و اگر از خانه کودکان و همشیره را هم روا بود، تا دلش خوش بود. از شنوده خیر نمی‌دهم که بر آن اعتماد نیست، امّا امید خیر هست. وَاللَّهِ اعْلَم، والسلام.

۲۵۴- إِلَهَ الطَّافُ،^۵ او آدینه هزار بار بگوید که سُبْحَانَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ، يَا بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۶ دویست بار در وقت طلوع بگوید و دویست بعد صَلَاةِ الصُّحَى،^۷ و دویست بار فیما بین الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ، و دویست بعد الصَّلَاةِ، و باقی وقت الغروب؛ و به آخر، صلوات بدهد و بگوید: اللَّهُمَّ يَسِّرْ لَنَا فَرَجًا وَمَخْرَجًا لَطِيفًا يَا مُبَسِّرُ كُلِّ عَسِيرٍ»^۸ و هر بار که ابتدا خواهد کرد بگوید: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَوَاتُهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ

۱. قرآن، یوسف ۱۲: ۳۵.

۲. قرآن یوسف ۱۲: ۱۰۰.

۳. از خدا بخشایش خواهم که جز او بخشایشگر نباشد.

۴. خدا به کرم خود از ما بگذرد و ما را به خوبی رها کند.

۵. خدا مهربانی‌ها دارد.

۶. منزه باشی که جز تو خدایی نیست ای مهربان! ای مَنّت گذارا ای آفریننده آسمان و زمین! ای باشکوه و بزرگوار!

۷. نماز چاشتگاه.

۸. خدایا! راه ما آسان ساز! ای آسان‌کننده هر دشوار!

أَجْمَعِينَ.^۱ پس آغاز کند که سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، يَا حَنَّانَ يَا مَنَّانَ^۲. وَالسَّلَامُ. و اگر به شهر باشد وقت غروب، با طاهر به گورستانِ بزرگ رود. وَالسَّلَامُ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. و صلواته علی محمد و آله.

۱. بنام خدای بخشنده و مهربان. سپاس خدای جهانپایان را و درود او بر محمد و آل او همگان.

۲. منزّه باش! که خدایی جز تو نباشد، ای مهربان و مَنّت نِه وَالسَّلَام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^۲

۲۵۵ - اخوی و عزیز و قره عینی - اَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَ وَ سَلَكَ بِهِ سَبِيلَ السَّعَادَةِ الْقُصْوَى^۳ - مخصوص است به دعا و ثنا؛ و آرزومندی از حدّ وصف بگذشت. و الله يُسَهِّلُ اسبابَ المَلاقاتِ بفضله و کَرَمِه^۴ ای جوانمرد، مگر با فراق خو کردی و با او فراساختی که امروز سی و چهارم است تا برفته‌ای، و تقدیر عوایق پیش آرد پیایی. و همانا اگر به هیچ گونه اشتیاقی بودی آن عوایق را پی توانستی کرد.

۲۵۶ - هیچ دانی که: لَا يَزِدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدَّعَاءَ^۵ چه بود؟ حقیقت دعا این بود که درون کلیت روی با کار می‌کند، ضرورت است در سنت الهی که مطلوب نیز روی با طالب کند. الدعاء والاجابة توأمان^۶ این بود. احادیث بدان می‌نویسم که اگر صرفاً سخنان خود نوشتمی بودی که خاطر به رهنی برخاستی. از بزرگان حکما

۱. از روی تک نسخه ۸۱M.

۲. بسم ... الرحیم (تصحیح) بسم ... الرحیم و به نستعین M.

۳. برادر عزیز و نور چشم؛ که عمرش دراز باد، و خدایش به راه خوشبختی ابدی براد.

۴. خدا وسیله دیدار را به کرم خود آسان نماید.

۵. فرمان خدا را جز دعاء نمی‌گرداند.

۶. خواهش و پذیرش دوقلویند.

یکی چنین گفته است که اصواتُ الدُّعواتِ إذا ارتفعت من [الهیایکل] ^۱ حَلَّتْ ما عَقَدَتْه الاَفلاکُ، ^۲ همان است [که] لا یُرَدُّ الْقَضَاءُ الاَ الدُّعَاءُ. ^۳

۲۵۷ - جوانمردا، یقین دان که افعال جز از نفوس در وجود نیاید. اجسام را قوَّت هیچ فعل ممکن نیست، چون کارها را حکم ازلی در نفوس بست. بدان که باران نیاید تا ارادتی در مَلَكُ الْمَطَرِ ^۴ پیدا نیاید، و هوا نجنبد تا مَلَكُ الرِّيحِ ^۵ نخواهد، و آفتاب حرکت نکند تا مَلَكُ الشَّمْسِ ^۶ را ارادتی نبود، همچنانکه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مثلاً بر کاغذ پیدا نگردد تا ارادتی در نفْسِ آدمی پیدا نگردد. و مُقَيِّدَانِ به قیود علایقِ شهواتِ محسوس چنان دانند که این بِسْمِ اللَّهِ قلم و دست نوشت و برخاستگان از این عالم دانند که سبب پیداگشتن آن ارادتی بود در نفْسِ. حدیثِ برف و باران همچنین دان. آفتاب را با حرکت چه کار، اگر نه آن بود که نفْسِ محرّک او را درجنباند. مصطفیٰ - صلعم - از این نقطه چنین خبر دهد که چندین هزار مَلَكِ آفتاب را به سلاسل می‌کشند.

۲۵۸ - اکنون اگر قلم برداری که بِسْمِ اللَّهِ نویسی، مثلاً، چون کسی گوید: منویس و ننویسی، گویند این ارادت سببِ ابطال آن ارادت بود، و این رواست؛ و اگر نه این بودی، تو بِسْمِ اللَّهِ بنوشتی. و نوعی دیگر بود که به قهر قلم از تو بستانند تا

۱. متن خوانا نیست.

۲. آهنگ دعا چون از هیکل برآید گره‌ها را که فلک بسته بود بگشاید.

۳. مکرر بند ۵۶۵ ج یکم: فرمان خدا را جز دعا باز نگرداند.

۴. رب النوع باران است و انواع دگر که از آن به ملک موکَل بر هر یک، یا نفس فراوان هر یک از آنها تعبیر شده است.

۵. رب النوع باد است و انواع دگر که از آن به ملک موکَل بر هر یک، یا نفس فراوان هر یک از آنها تعبیر شده است.

۶. رب النوع آفتاب است و انواع دگر که از آن به ملک موکَل بر هر یک، یا نفس فراوان هر یک از آنها تعبیر شده است.

ننویسی. و در نوعی دیگر بود که نفیس او نخواهد که نویسی [پس] تو ننویسی، بی آنکه او به دست حرکتی کند یا به زبان. کارهای این جهانی را همه در ملائکه بسته اند؛ ولیکن نفوس بشری را ممکن است که ایشان را از مقتضای ارادت بازدارند، اما طوعاً و اما کرهاً.^۱ بیت:

گر چرخ به کام ما نگرَدَد چنبرش ز هم فرو گذاریم
خافلانِ عافلان^۲ این را هرزه دانند؛ اما در نفوس آدمیان این قوت
ممکن الوجود است.

۲۵۹. مثال ظاهر را در این معنی گوش دار. چون آدمی سقفی کند تا حجابی بود میان آفتاب و دیوار، آخر ارادتِ آدمی سببی است که دیگر شعاع آفتاب بر آن دیوار نیفتد. مَلِكُ الشَّمْسِ^۳ را از مقتضای ارادتِ خود بازداشتن چنین بود. ع: لَوْ صَحَّ مِنْكَ الْهَوَى أُرِشِدَتْ لِلْحَيْلِ^۴. جوانمردا! به جلال و قدر خدا که مردانی باشند که کمندِ همت در گنگره عرش افکنند. لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَا بَرَّةَ^۵، آخر فتوی مصطفی است. مگر نشنیده ای که «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا»^۶ درست دان که چون اشتیاق به کمال بود، موانع تقدیر چندین ویرانی نتواند کرد. باورت نبود، بر قدر عقل مختصر و فهم مُزَوَّر خود گوش دار. اگر اشتیاق به کمال بود، برخیزد و بیاید مهمات را فضلاً عن الفضولات، مهمل فرو گذارد. پس اگر در راه، مثلاً، سلطانی به قهر او را باز دارد، هم دلالت بر نقصانِ اشتیاق بَرَد و الا نتوانستی باز داشتن. نظم:

اندر ره عاشقی چنان باید مرد کز دریا خشک آید و از دوزخ سرد^۷
ندانم تا آن کس که این گفت، دانست که چه گفت یا نه.

۱. اهل علم ظاهری.

۲. یا داوطلبانه، یا با زور!

۳. رب النوع آفتاب است و انواع دگر که از آن به ملک موکل بر هر یک، یا نفس فراوان هر یک از آنها تعبیر

شده است. ۴. اگر عشق تو راستین بود گره گشایت خواهد شد.

۵. هر گاه خدا را سوگند دهد روا خواهد شد. ۶. قرآن. انفال: ۸: ۲۱ م.

۷. مکرر نامه ها بند ۶۶۸ ج دوم.

۲۶۰ - جوانمردا، در اخبارِ عرب خوانده‌ام که لیلی الأخیلیَّة^۱ را با توبه‌بن الحمیر واقعه افتاده بود. هر روز توبه برخاستی و به سلام لیلی رفتی. و ایشان را موعدی بود که با یکدیگر اندوه و شادی خود بازگفتندی، و چندین ساعت بنشستندی. روزی قبیلۀ لیلی گفتند: ما کمین سازیم، چون توبه به سلام آید، او را چنین و چنین کنیم، که از این کار ما را بدنامی تمام می‌خیزد. و لیلی بدانست که ایشان چه تدبیر می‌کنند. چون توبه بیامد، هیچ‌گونه نمی‌توانست کرد که او را از این حال خبر دهد تا بگریزد؛ و می‌خواست که او را خبر بود. نقاب از روی فروگشاد و هرگز او را این عادت نبود با توبه. اتفاق را توبه به تُّک پای دویدن گرفت و بگریخت.

۲۶۱ - ندانم که لیلی دانست که چه می‌کند یا نه، و ندانم که توبه دانست یا نه؛ اما دانم که چون درون او بکلّیت روی با این بایست آورده بود، آن اسباب فراهم آمد و بگریخت. در شعر خود این یاد کرده است، بنویسم تا نگوینی که مگر حکایت که بر ساخته‌اند، او را قصیده‌ای است در این معنی در میان آن اینچنین می‌گوید:

وَكُنْتُ إِذَا مَا زُرْتُ^۲ لَيْلَى تَبَرَّقَتْ فَقَدْ رَابَنِي مِنْهَا الْقَدَاةُ سُفُورُهَا

می‌گوید: الا لَيْلَى فِي الْبَرِّيَّةِ بَلِيَّةٌ اینجا باید که چیزی بود، اما ندانست که چیست. برآئم تا چرا بگریخت، و او را بر این که داشت؟ دروغا، دروغا! که آفهام آدمیان بسی قاصر است، والا بگفتمی که آن چه بود؟

۲۶۲ - نه همه چیزها دانستنی است، بس چیزها رسیدنی است و خوردنی؛ چنانکه نه همه چیزها، مثلاً خوردنی است در عالم حس، بس چیزها دیدنی. نقطه و

۱. داستانی از لیلی اخیلیة (م ۸۰) و توبه (م ۸۵) پسر حُمَیر در اغانی اصفهانی (۲۸۴ - ۳۵۶) ج ۱۹۷۳ م ج ۱۱ ص ۲۰۴ و ج ۲۱ ص ۳۳۸ - ۳۴۰ دیده می‌شود که در آن توبه با فرزدق (م ۱۱۰) کشتی می‌گیرد و فرزدق را چنان بر زمین می‌کوبد که ناخواسته باد از او رها می‌شود و خجل می‌گردد.

۲. زرت متن نامه عین‌القضات، جثیت (اغانی ج ۱۱ ص ۲۰۵).

حروف و اصوات گفتنی و شنودنی است. بوی مشک و لذت حلوا گفتنی نیست به زبان و شنودنی نیست به گوش. ^۱ مَنْ عَرَفَ اللّهَ كَلَّ لِسَانُهُ نه آن بود که گنگ و لال گردد، حاشا و کلاً! رأس العارفين مصطفی - صلعم - است که ^۲ أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ؛ بل آن است که درونش همه روی با معرفت کند، آن خورَد و آن شنود؛ ولیکن چون زبان را در آن نصیبی نبود که چیزی از آن تواند گفت، لاجرم گنگ و لال گردد.

۲۶۳ - چون این سلطان دیگر باره رخت از درون دل نبرد، زبان در کار آید و گوش و چشم؛ ^۱ كُنْتُ سَمِعُهُ وَبَصَرُهُ وَيَدُهُ وَلِسَانُهُ ^۲ برسد؛ ^۳ ابیت عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي ^۴ برسد؛ ^۵ يَا كُلُّ الطَّعَامِ وَيَمْسِي فِي الْإِسْوَاقِ ^۶ در رسد؛ ^۷ أَنَا عَبْدٌ أَكُلُ كَمَا يَأْكُلُ الْعَبْدُ، و ^۸ أَنَا بَشَرٌ بَشَرٌ أَغْضِبُ كَمَا يَغْضِبُ الْبَشَرُ ^۹ سایه افکند. با او گویند: ماییم که ماییم. با ما مقیم نتوانی بودن. او را همتا و انباز نیست. بیت:

در خواب همه به نزد دلبر باشم لب بر لب و بر نهاده بر بر باشم
با دل گویم همیشه ایدر باشم بیدار شوم چو حلقه بر در باشم ^۷
آه! دردا که به خواب آمده بود! کاغذ برسید، و این حدیث را برسدن نیست.
«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي». ^۸ وَالسَّلَامُ.
والحمد لله رب العالمين و صَلَوَاتُهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهَرِينَ.

۱. آن کس که خدا را شناخت زبانش گنگ شود.

۲. ن. ک: شکوی الغریب ص ۳۵ - ۳۶، این حدیث در وسائل الشیعه نیز هست طبیبی ج ۳ ص ۱۲۹ نامه‌ها ۱: بند ۵۹۸، ۲: ۴۱۲.

۳. شب را پیش خدا می‌گذرانم، آب و نانم می‌دهد.

۴. قرآن، فرقان ۲۵: ۷.

۵. من بنده هستم، همچون بندگان می‌خورم.

۶. من آدمی هستم، همچون آدم خشمگین می‌شوم.

۷. مکرر بند ۴۷۳ ج یکم، حلقه بر در بودن به معنی عضو کم‌سود و بی‌ارزش در بند ۴۲۴ ج یکم، نیز بکار رفته است. دریائی و کرباسنی کردن (امثال دهخدا ج ۲ ص ۷۰۱).

۸. قرآن. کهف ۱۸: ۱۰۹. ک.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۶۴ - سلام به برکت می‌رسانم و او وصیت می‌کند پیوسته که چون چیزی می‌نویسی سلام می‌رسان! هذا یُتَمِّمُ مندوبه. دیگر نوشته‌های عزیز برادر عزیز اجل کامل الدوله اَطالَ اللَّهُ بقاءه و یَسِّرْ لَهُ الوصول الی جناب السعادة القصوی می‌رسد، و در رسیدنش بسیار شادی و انس حاصل می‌شود:

وافی کتابک و هو مختضب كلما هرزن معاطفی جذلاً
فملأت منه مسامعی فقرأ حتی ملأت سطورہ قبلاً

و نچندان عربده می‌کند که می‌باید. ای جوانمرد! تو خود معذوری در همه، لیکن بس مُعْرِیدی خود. این انت من ادب العُشاق! بار آسمان و زمین بر آن جوانمرد نهند و او می‌گوید:

۲۶۵ - ای عزیز، نه بُعد مکانی است تا آن را نهایت بود؛ بُعد معنوی است که

۱. نامه شماره ۱۵۳ مشتمل بر دو بند است. الف: بند ۲۶۴ که پیش‌تر در بند ۵۰۱ ج یکم به نقل از نسخه (M102a) برای هماهنگی با نسخه‌های TSPNI چاپ شده بود. ب: بند ۲۶۵ که تاکنون چاپ نشده و در اینجا از روی تک نسخه (M102b) چاپ می‌شود، که در دنباله نامه M102 نوشته شده ولی پیوندی با آن ندارد.

نهایت را خود آنجا راه نیست. از سواد تا بیاض راه نامتناهی دان، و از حرکت تا سکون همچنین. هرگز میان حرکت و سکون قرب نبود و نتواند بودن.

از سعادت خلیل و ابوبکر تا شقاوت بوجهل و بولهب همچندان راه دان. «و إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ»^۱ فهم می‌کن از میان. وَالسَّلَام. ای دریغا که کاغذ برسید در میان شب! وَالسَّلَام وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^۲

۲۶۶ - تحیرت من نعمانِ هوداً آرا که لهند و لکن من یسلغه هند
 ایزد تعالی همه مقصودهای دو جهانی حاصل گرداناد و عاقبت کارها محمود
 کناد و دوستان و دشمنان به کام دل داراد! هان و هان، تا از آنها نباشی که قرآن مجید
 در حق ایشان می گوید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ»^۳ ای علی وجه واحد.
 «فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ»^۴، که آنکه: «خَسِرَ
 الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ»^۵ ثمره کار او باشد و از آنها بود که قرآن در حق ایشان گوید: «وَلَكِنْ
 أَذْقَنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَّسْتَةٍ، لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ الشَّيْثَاتُ عَنِّي»^۶ شرط نیست بلا مرا
 صدف، الا باید دانست «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا»^۷ و خدا
 را شکرها باید گفت.

۱. از روی تک نسخه M 111 که فرمیش در ص ۱۴۲ آن را (۱۱۰ در مراتب سلوک معرفی کرده است).

۲. بسم ... الرحیم (تصحیح برای هماهنگی است) بسم ... الرحیم و به تسنیم M.

۳. قرآن. حج ۱۱: ۲۲ م.

۴. قرآن. حج ۱۱: ۲۲ م.

۵. قرآن. هود ۱۱: ۱۰ ک.

۶. قرآن. حج ۱۱: ۲۲ م.

۷. قرآن. حج ۱۱: ۲۲ م.

۸. قرآن. نساء ۴: ۱۹ م.

۲۶۷- بدانکه مظلوم آمد و ظالم نیامد، و گفته مصطفی - صلعم - فراموش نباید کرد که اذا اراد الله أن يتحلف عبداً فَيُضِلُّهُ من يظلمه. اما از بلاها آلا ندیدن و از مشاهده بلا غرق شدن نه کار مردان است، کار زنان است. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ»^۱. فتنه محک مردان است تا خود کجا ایستاده است؛ و بر محک زدن ضرورت مردان راه‌اند تا مدعیان از معنویان پیدا گردند. «وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ»^۲.

۲۶۸- اگر گمان بری که بی‌فتنه راه سپرد، آن غلط گمانی است. «أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتَرَكَوْا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ»^۳، «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»^۴. لیکن اگر بلا از خلق دانی و بینی، مشرک آمدی، «وَهَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ»^۵ را وادادی. لا اله الا الله اگر گویی، دروغ‌زنی. و تا بر هیچ خلقی غضبی و حقدی می‌بود آن از آن است که فعل از آن خلق می‌بینی. والمؤمن لا يغضب؛^۶ و اگر نه بر هیچ نمی‌نهی، و غضب و حقد در درون مجال نمی‌بینی، و تَشْفَى الغيظ^۷ طلب نمی‌کنی، بجستی و رستی و جان بُردی. ابن عمر می‌گوید: يا رسول الله من ينقذني من غضب الله؟ قال: الا تغضب.^۸

۲۶۹- اکنون «وَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ»^۹؛ اگر راه صدیقان نداری، باری راه صادقان دست بمدار. اگر از جان و دل بلا راعن رضاً و طوع استقبال نمی‌توانی کرد

۲. قرآن، عنکبوت ۲۹: ۳ م.

۴. قرآن، فتح ۴۸: ۲۳ م.

۶. ع. بندهای: ۷۵ ج یکم و ۵۳۹ ج دوم.

۱. قرآن عنکبوت ۲۹: ۱۰ م.

۳. قرآن، عنکبوت ۲۹: ۸ ک.

۵. قرآن، فاطر ۳۵: ۲.

۷. فرونشستن خشم.

۸. ای پیامبر کی مرا از خشم خدا می‌رهانند؟ پاسخ داد: اینکه به خشم نیایی.

۹. قرآن بقره ۲: ۲۶۵ م.

که صدیق نیستی، باری صبرِ جمیل استقبال کن تا از جریده صابران به در نباشی چون از جریده صدیقان بیفتادی. مصطفی - صلعم - بر این نکته تنبیه چنین کند که فلان استَطَعْتُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ عَلَى الرِّضَا فافْعَلْ، و الْأَقْبَى الصَّبْرُ عَلَى مَا تُكْرَهُ خَيْرٌ كَثِيراً.^۱ الرِّضَا بالقضاء باب الله الاعظم.^۲ و این کار هرکسی نباشد؛ زیرا که این مُقْتَضِی یقین بود؛ و ما نُزِّلَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ اعْزُ مِنْ الْيَقِينِ.^۳ اما صبر را تجرّع کردن پیشه باید گرفت، که این راه بود بدان. و هم عزیز بود مقام صبر. مصطفی - صلعم - می گوید: مِنْ أَفْضَلِ مَا أُوتِيتُمُ الْيَقِينَ وَ عَزِيمَةُ الصَّبْرِ وَ مَنْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنْهُمَا لَمْ يُبَالِ بِمَافَاتٍ مِنْ فَبَامِ اللَّيْلِ وَ صَبَامِ النَّهَارِ.^۴ و تا مرد به صبر و یقین نرسد، امامی را نشاید. «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بَايَاتِنَا يُوقِنُونَ»^۵.

۲۷۰ - و با اینهمه از خدا عافیت خواه و بلا مخواه، که ما سَأَلَ اللَّهَ عَبْدًا شَيْئاً بَعْدَ الْيَقِينِ أَفْضَلَ مِنَ الْعَافِيَةِ.^۶ اللَّهُمَّ عَفْوُكَ وَ عَافِيَتُكَ أَحَبُّ لِي؛^۷ مصطفی می گوید خُذْ رِضَا نَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي فِي عَافِيَةٍ. یا علی! فَقَدْ سَأَلْتَ الْبَلَاءَ فَاسْأَلِ الْعَافِيَةَ. لَا عَافِيَّ فَأَشْكُرُ أَحَبُّ مِنْ أَنْ أَبْتَلَى قَاصِيراً. وَالطَّاعِمُ الشَّاكِرُ بِمَنْزِلَةِ الصَّائِمِ الصَّابِرِ.^۸ فتوای مصطفی است. چه توان کرد چون کار افتاد «وَ أَصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ»^۹، تا آنکه که بدین مقام رسی که «وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ

۱. اگر بتوانی داوطلبانه خدا را پرستی پرست! وگرنه، شکیبایی بر رنج سود بسیار دارد، دروازه برگشوده

او است بند ۲۸۶ ج یکم و ۴۱۶ ج دوم. ۲. خشنودی از فرمان خدا.

۳. چیزی از آسمان فرود نیامد که گرانبهاثر از یقین باشد.

۴. کمتر چیزی که به شما داده شده یقین و شکیبایی است هر کس آن را دارد جبران روزه داری و شب بیداری را کرده است. ۵. قرآن. سجده ۳۲: ۲۴.

۶. بنده از خدا خواهان چیزی بهتر از عافیت نباشد (بند ۴۱۸ ج دوم).

۷. خداوند! عفو و عافیت تو را بهتر از هر چیز می پندم.

۸. ای علی رضای خود را از من در حالت عافیت و خوشی بخواه، تا کنون بلاخواستی اکنون عافیت و خوشی بخواه. من خوش باشم و سپاسگزار بهتر است تا بیچاره و شکیباه خوراننده به دیگران مانند روزه دار شکیباه می باشد.

۹. قرآن، یونس ۱۰: ۱۰۹ ک.

یوقینون^۱. خوابهای روشن و ظاهر می‌بیند که عاقبت کار جز خیر نیست.

۲۷۱ - و ارجو که چون این مکتوب آنجا رسد مقصود حاصل بود و دل خوش. هر روز یازده بار بگوید: اَللّٰهُمَّ فَرِّجْ عَنِ اُمَّةٍ مُحَمَّدٍ^۲ تا زنده باشد دست بندارد. می‌ترسم از آن وردها که به روزگار فرموده‌ام دست نداشته است، و او غور آن نداند. السَّلامُ عَلَیْكَ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَکَاتُهُ وَ رَأْفَتُهُ وَ تَحِیَّاتُهُ^۳. عظیم باری بر دل است و هذا کفایة. والسَّلام و الحمد لله رب العالمین و صَلَوَاتُهُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیِّبِیْنَ.

۱. قرآن. مائده ۵: ۵۰ م. ۲. خداوند! ستم از امت محمد دور کن!

۳. درود بر تو و رحمت خدا و برکت او و توازش و بزرگداشت او.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^۲

۲۷۲ - اطلال الله - ايها الاجل كامل الدولة - بفاك و سلك بك سبيل السعادة القصوى.^۳ پیوسته دعا می‌گوییم، ارجو که مستجاب بود. در آن کوشد که خود را از علائق دنیوی رها کند که «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ»^۴ ولیکن «لَمَنِ اتَّقَى»^۵. چون مرگ ضرورت است و ندانی که کی خواهد بود و هر وقت ممکن است و هر لحظه شاید که بود، عاقل غافل بودن از او نه حزم مردان است.

۲۷۳ - فصل: بدان که چون سلطان کسی را شمشیر دهد، هر کجا که رود در حمایت آن شمشیر بود و کس را زهره آن نبود که به هیچ‌گونه با او لیم؟ و کیف؟ گوید؛ و آن نه حرمت او بود که آن حمایت شمشیر سلطان بود. این شمشیر چندان او را حمایت کند که او کمر بندگی سلطان بر میان خود بسته دارد؛ چون از راه سلطان شد، خود را از حمایت سلطان بیرون آورد، هم سلطان بگوید با همگنان که هر جا که

۱. از روی تک نسخه M ۱۱۲.

۲. بسم ... الرحيم (تصحیح برای هماهنگی نامه‌ها، بسم ... الرحيم و به نستین M).

۳. ای بزرگوار کامل‌الدوله خدا عمرت دراز دارد و به راه خوشبختی برو.

۴. قرآن. نساء: ۴ و صبحی ۹۳: ۴. ۵. قرآن نساء: ۴: ۷۷.

بود سر او هم بدان شمشیر بردارند. عجباً! گاهی بر او را در حمایت خود دارد، گاهی سرش هم بدان بردارد. بیت:

ای نوش لبان چو زهر نابی با من وی رحمت دیگران عذاب‌ی با من^۱
دستم بگری و دست یابی بر من خورشید جهانی و تنابی بر من

۲۷۴ - هرکاری که پیری مریدی را فرماید، آن خلعت الهی است که بدو دادی، هر جا که بود در حمایت آن خلعت است. اگر گوید ذکر می‌کن یا زیارتی می‌رو یا صدقه‌ای می‌ده یا روزه می‌دار، این همه حمایت دار مرید بود، چنانکه در جن و انس کسی را زهره‌ای نبود که با او چون و چرا گوید؛ زیرا که نه فرمان پیر است، فرمان خدای است، «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»^۲، «أَنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ»^۳.

۲۷۵ - فصل: فرمان پیر حمایت مرید کند، هر گه که او حق آن فرمان می‌گذارد و از نهاد خود داد آن می‌دهد؛ چون کار برخلاف این بود، مرید از حمایت پیر بیرون شد و کمتر از همه کمتری گشت در مملکت.

۲۷۶ - فصل: چون به همگی دل خود فرمان پیر را نباشند، پشت بر فرمان کرد، زیرا که روی دل با دگری کرد، «وَجْهَتْ وَجْهِي»^۴ از او باطل شد و «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^۵ دروغ شد.

۲۷۷ - فصل: سرای تو را از آفتاب چندان نصیب بود که روزن بود در آنجا؛ چون آن روزن برآورده شود، آن شعاع به آسمان چهارم برسد، با حیز خود؛ تو را

۱. این بیت در بند ۲۸۰ و با بیت بعد از آن در بند ۸۲۰ ج یکم و تمهیدات بند ۲۴۵ نیز آمده است.

۲. قرآن فتح ۴۸: ۱۰.

۳. قرآن نساء ۴: ۸۰.

۴. قرآن فاتحه ۱: ۵.

۵. قرآن انعام ۶: ۷۹.

وانماید که سرای تو چیست، مظلوم است یا نورانی.

۲۷۸- فصل: پراکندگی مرید او را از حمایت پیر بیرون برد بکلی، اگر علم پیر بدان محیط بود و اگر نه؛ که مرید از حمایت پیر دور است. نه کار گزاف است که گناهی کند پنهان؛ خدا باید که داند نه پیر؛ و بس پیر را خود معلوم شود. بیت: تو که مرا خود نبینی و و دل آن قوم اعنی مردمان پیر به قول از تو خشنود نبود، یکبارگی از ما دور شدی سر خودت باید گرفت. یارِ نو با یارِ کهن راست نبود. بیت:

یا برو هم چون زنان رنگی و بویی پیش گیر

یا چو مردان اندر آی و گوی در میدان فکن

۲۷۹- فصل: زیارت ظاهر در باقی کند؛ که آن نه زیارت کردن است، بلکه به فرمان خود بودن است؛ و دیگر روزه ندارد، باری گرسنگی و تشنگی ضایع نبود؛ و ذکر که فرموده‌ام نگذارد؛ و باقی ایشان به حکم خودند، هر چه خواهند کنند. والسلام، والحمد لله رب العالمین و صَلَوَاتُهُ عَلٰی مُحَمَّدٍ و آلِهِ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۸۰ - برادر کامل الدوله - کمل الله فی دینه - سلام بخواند. دوش وقت صبح نه خفته بودم و نه بیدار، می دیدم که با خواجه امام محمد عمر طوسی،^۲ که آمده است از تبریز، می گفتمی، اما به رسالتی و اما به مشافهت، که فلان کلمه را که در قُوْتُ الْقُلُوب است چه معنی دارد؟ و مقصودم آن بودی که او را بر محک زنم تا خود تا چه حد داند. پس در شرح آن کلمه من می گفتمی. عجایب عبارات - که نتوانم نوشتن - را مقصود.

۲۸۱ - من گفتمی: چون بند علایق دنیوی گشاده گردد، آدمی از گور برخیزد و او را به نقد خود بینا کنند. کسی می گفتی: چگونه به نقد خود بینا گردد؟ من گفتمی: چنانکه کامل را به عرصات آورند و گویند که جواب «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» که گفته ای بازده! گفتندی که کامل کجا گفت که «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»؟ من گفتمی: خدا می گوید: عالمه را، اعنی بخت فقیه معتمد را، دستوری دادم که شوهر کند؛ کامل می گوید: من دستوری نمی دهم، و آنچه خدا فرمود من نمی فرمایم، و آنچه خدا را بر آن

۲. گویا جز: عمر سلمه الله (ج ۲ بند ۶۷۶) باشد.

۱. از رو تک نسخه ۱۲۳ M.

رضاست مرا نیست، و آنچه به رضای خدا تمام شدی من جهد کنم تا خواست خدا بگردانم. و چون بگفت که خدای - تعالی - دستوری داد ولیکن من نمی‌دهم، «أَنَا رَزَقْتُكَ الْأَعْلَى»^۱ گفت؛ که خواست خود بالای خواست حق می‌خواهد که بود، و رضای خود بالای رضای حق، و فرمان خود بالای فرمان حق. و در شرح ابن اطنابی می‌کرد می.

۲۸۲- و این خواب با هیچ آفریده نگفته‌ام هنوز. آن برادر را - اعزّه الله بالطاعة - اعلام کردم؛ چه، خیانت روا نداشتم. وَ حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ نِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۸۳ - أَجَلَ عَيْنِيكَ فِي عَيْنِي تَرَاهَا مُتَسَرِّتَةً نَدَى^۲ وَرَدَ الْخُدُودَ
وَتُخَذَ سَمْعِي إِلَيْكَ فَإِنَّ فِيهِ بَقَايَا مِنْ حَدِيثِ كَالْعُقُودِ^۳
ای عزیز - اعزّک الله بتوفیقه و سلّک بک سلوکیه جاداً فی طریقه، دوستی
دوش از آن تو - متّعک الله به و متّع بک - از سرهمتی به کمال علو و دل شکسته، در
عالم ملکوت، روی دل در آسمان غیب کرده بود، و طلب هب لی مُلْکاً لا ینبغی
لاحد^۴ می کرد، نه مُلک سلیمان، تا غلطی نپنداری، مقامی که در وجود جز یک
آدمی بدان نرسید هرگز، ودّع الشرّ یعبّر^۵.

۲۸۴ - و نباید تو را در خاطر آید که در حضور دعا بود، که در حضور نفس
خود این کس را خود زهره آن نبود که در خاطرش این گذر کند. جای امید چندانکه
خواهی نیست از آن روی که جمالی کرم ازل همگی دل به غارت می بدهد؛ و

۲. ندی: M. بذی (بند ۵۸۹ ج یکم).

۱. از روی تک نسخه M 195.

۳. این دو بیت در بند ۵۸۹ ج یکم نیز آمده است.

۴. قرآن، ص ۳۸: ۳۵.

۵. نرم بیا تا شرّ و شور فرونشیند! مثلی است که از تکیه کلامهای قاضی است ← بندهای

چندانکه خواهی و اضعاف آن ناامیدی هست از آن روی که جلال است. عدلی ازلی سایه می‌افکند. باش تا به مقامی رسی که تو را با جان و دل تو نطق بود از راه غمزه، آنگه بدانی که این چه بود.

۲۸۵ - ای عزیز، «نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ»^۱. از جمال فضل ازلی و جلال عدلی الهی اگر با تو حدیثی کنند آنگه بدانی: فسلَّمْتُ إِيْمَاءً وَ دَعَمْتُ خَيْفَةً وَ كَانَ جَوَابِي كَثْرَ عَيْنٍ وَ حَاجِبٍ چه بود. ای عزیز، کلام نبوی، که انَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ، فصلی خطاب دان. گفت: چیست؟ گفت:

أَشَارَتْ بِطَرْفِ الْعَيْنِ خَيْفَةً أَهْلَهَا فَأَيَقَنْتُ أَنَّ الطَّرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَباً
وَاهِلاً وَ سَهْلاً بِالْحَبِيبِ الْمَتَّيْمِ إِشَارَةً مَذْعُورٍ وَ لَمْ يَتَكَلَّمْ

۲۸۶ - ارجو که به مقامی رسی که در هر حرفی از کلام هزار هزار غمزه جان و دل ربای را تعبیه بینی، آنگه بدانی که قرآن هرگز هیچ بیگانه نشنود. و خطاب «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّوْنَهُ»^۲ سراسر الا يَطَّلِعَ عَلَيْهِمْ مَلَكٌ «لأنَّهم عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُوْلُونَ»^۳، «وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ»^۴. والسلام. والحمد لله رب العالمين. و صلى الله على محمد و آله اجمعين.

۱. قرآن. حجر ۱۵: ۴۹، ک.

۲. قرآن. مائدة ۵: ۵۴-م.

۳. قرآن. شعراء ۲۶: ۲۱۲، ک.

۴. قرآن. یس ۳۶: ۹، ک.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٢٨٧ - الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله الطاهرين. وبعد، قد وصل عزيز كتابه وكريم خطابه مشتملاً على ما يسرني من خبر سلامته، والله يسهل بكرمه اسباب اللقاء. وقد آنست به أنس الاعرابي اذا رجع إلى وطنه وعاد إلى أهله وسكنه من بعد ما برح به الاشواق وذو طأل عليه الفراق. واستبشرت بوصوله إستبشار المجذب بوابل المطر والغريب بما يصل إليه من بيان الخبر والمتوقع من عاطفته الكريمة علينا بصرف الهممة العلية إلينا أن نذكرنا في خلواته وادبار صلواته. فإن رسول الله - صلعم - يقول: دعاء المؤمنين لأخيه بظهر الغيب لا يرد. ومن دعا لأخيه ظهر الغيب قال له الملك: ولك مثل ذلك. هكذا ورد في الخبر، وليلازم التضرع إلى الله والابتهاال بين يديه حين يكون أهل الغفلة نياماً واولوالالباب على أرجلهم قياماً حتى يأخذوه بصفة و يجعله من عباده ولا يشغله طول العمر بعبادة الدنيا فإن عبد الدرهم والدينار بعيد عن الله وقد دعا عليه رسول الله - صلعم - حيث قال: تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار. وليكن من عباد الرحمن الذين وصفهم في محكم كتابه بقوله «و عباد الرحمن الذين يمشون على

الارض هونا^۱.

۲۸۸ - و ایاة ثم ایاة ان يكون ممن يقول القرآن فيه: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْهَهِ^۲ هَوَاهُ» فيكون لا اله الا الله اعظم خصم له. و ويل لمن شفعاءه خُصَمَاءُهُ. و لاحيلة للخلاص من فضول الدنيا الا بالتجرد للذكر والفكر الى آخر العمر. و لن يتيسر ذلك الا بالتوفيق من الله و من يسأل الله على نية صادقة أن يوفقه لمرضاية لم يخيب سعيد و لم يضيع دعائه فان الله حي كريم يستحي أن يرفع اليه يديه بالسؤال فيردّهما خائبين. والسلام. والحمد لله رب العالمين و صلواته على محمد و آله اجمعين.

۲. قرآن. جاثية ۴۵ : ۲۳. ك.

۱. قرآن. فرقان ۲۵ : ۶۳.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٢٨٩- كان رسول الله - صلعم - اذا اراد قيام الليل قام وقال: اللهم رب جبرئيل وميكائيل واسرافيل «فاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»^٢ اللهم اهدنى لما اختلف فيه من الحق باذنك انك تهدي من تشاء الى صراطٍ مستقيم، ثم توى وكبر وقال بعد التكبير: الله اكبر كبيراً والحمد لله كثيراً وسبحان الله بكرةً واصيلاً.

٢٩٠- ثم^٣ سَبَّحَ عَشْرَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ حَمَدَ عَشْرَ مَرَّاتٍ،^٤ ثُمَّ هَلَّلَ عَشْرَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ قَالَ اللَّهُ اكْبِرْ ذُو الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ وَالْجَبْرُوتِ^٥ والكبرياء والعظمة والجلال والقدرة. اللهم^٦ أَنْتَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ. وَلَكَ الْحَمْدُ. أَنْتَ بِهَاءِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ. وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ. وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قِيَامُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَعَلَيْهِنَّ أَنْتَ الْحَقُّ وَمِنْكَ الْحَقُّ وَ

١. از روی سه نسخه ١٧٣ I ١٣١ M ٨٥ P بسم... الرحيم I و من كتبه اليه P بسم... الرحيم و به نستعين M.

٣. M - PI.

٢. قرآن. زمر ٣٩: ٤٦.

٥. الجبروت M - PI.

٤. M - PI.

٧. M - PI.

٦. M - PI.

لِقَاؤِكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالتَّبَيُّونَ حَقٌّ وَ مُحَمَّدٌ - صَلَعم - حَقٌّ. اللَّهُمَّ بِكَ
آمَنْتُ وَلَكَ أَسَلَمْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَبِكَ حَاكَمْتُ، فَاغْفِرْ لِي مَا
قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي.

۲۹۱ - أَنْتَ الْمَقْدَمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخَّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ. اللَّهُمَّ نَفْسِي تُقَوِّيْهَا وَتُرْكِهَا،
أَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّيْهَا، أَنْتَ وَلِيُّهَا وَمَوْلِيهَا. إِهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ،^۱ لَا يَهْدِينِي
لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ. وَاصْرِفْ عَنِّي سَيِّئَهَا، لَا يَصْرِفُ عَنِّي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ. أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةَ
الْيَائِسِ الْمِسْكِينِ، وَادْعُوكَ دُعَاءَ الْمُفْتَخِرِ الدَّلِيلِ. فَلَا تَجْعَلْنِي «بِدُعَاكَ رَبِّ شَقِيئاً»^۲
وَكُنْ لِي زَوْفًا رَحِيمًا. يَا خَيْرَ الْمُسْتَوَلِينَ وَآكِرَمَ الْمُعْطِينَ ثُمَّ قَالَ: «أَنْتَ وَجْهَتُ وَجْهِي
لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا»^۳ الدَّعَاءُ إِلَى آخِرِهِ. وَالسَّلَامُ.^۴ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ وَصَلَوَاتِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ.^۵

۲. مريم ۱۹: ۴.

۴. M - PI.

۱. الاخلاق PI الاعمال M.

۳. قرآن انعام ۶: ۷۹.

۵. M - PI.

برخی از کتابهای انتشارات اساطیر

- ❑ پژوهشی نو پیرامون شاهنامه و فردوسی
- ❑ دکتر رکن‌الدین همایون فرخ / چاپ اول ۱۳۷۷
- ❑ قاموس کتاب مقدس
- ❑ جیمز هاکس / چاپ اول ۱۳۷۷
- ❑ روزنامه خاطرات عین السلطنه (روزگار پادشاهی محمدعلی شاه و انقلاب مشروطه)
- ❑ قهرمان میرزا سالور / ایرج افشار و مسعود سالور / چاپ اول ۱۳۷۷
- ❑ مبادی العربیه جلد دوم
- ❑ رشیدالشرتونی / چاپ هشتم ۱۳۷۷
- ❑ آیین دوست‌یابی
- ❑ دیل کارنگی / استاد رشید یاسمی / چاپ سوم ۱۳۷۷
- ❑ مبادی العربیه جلد چهارم
- ❑ رشیدالشرتونی / چاپ پنجم ۱۳۷۷
- ❑ تاریخ کامل (جلد ششم)
- ❑ عزالدین ابن اثیر / دکتر سید محمد حسین روحانی / چاپ دوم ۱۳۷۷
- ❑ آشنایی با علوم قرآنی
- ❑ دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ پنجم ۱۳۷۶
- ❑ ادبیات معاصر ایران
- ❑ دکتر اسماعیل حاکمی / چاپ چهارم ۱۳۷۶
- ❑ تاریخ بختیاری
- ❑ سردار اسعد بختیاری / جمشید کیانفر / چاپ اول ۱۳۷۶
- ❑ فارسی ساده پیش دانشگاهی
- ❑ دکتر احمد رنجبر / چاپ اول ۱۳۷۶
- ❑ قواعد عربی
- ❑ دکتر احمد رنجبر / چاپ اول ۱۳۷۶
- ❑ اصول و مبانی جامعه‌شناسی
- ❑ دکتر محمد حسین فرجاد / چاپ اول ۱۳۷۶
- ❑ گرگ بیابان
- ❑ هرمان هسه / کیکاوس جهاننداری / چاپ دوم ۱۳۷۶

- تدوین متون آموزشی برنامه‌ای
 دکتر محمدحسین امیر تیموری / چاپ دوم ۱۳۷۶
 □ فارسی عمومی: ادبیات پیش‌دانشگاهی و متون نظم و نثر
 دکتر مهدی ماحوزی / چاپ دوم ۱۳۷۶
 □ دستور ساده زبان فارسی
 دکتر محمدجواد شریعت / چاپ اول ۱۳۷۶
 □ تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام
 دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ دوم ۱۳۷۶
 □ مبانی عرفان و احوال عارفان
 دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۶
 □ مرزبان‌نامه
 سعدالدین وراویتی / استاد محمد روشن / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۶
 □ راهنمای والدین در فوریتهای پزشکی کودکان
 گروه دیاگرام / نصرت حق‌الیقین / چاپ اول ۱۳۷۶
 □ کتاب کار نگارش و انشاء
 دکتر حسن ذوالفقاری / چاپ اول ۱۳۷۶
 □ دمیان
 هرمان هسه / عبدالحسین شریفیان / چاپ دوم ۱۳۷۶
 □ گزیده متون تفسیری فارسی
 دکتر سید محمود طباطبائی اردکانی / چاپ ششم ۱۳۷۶
 □ برگزیده اشعار رودکی و منوچهری
 دکتر اسماعیل حاکمی / چاپ پنجم ۱۳۷۶
 □ ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیة جلد دوم
 رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ چهارم ۱۳۷۶
 □ ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیة جلد سوم
 رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ سوم ۱۳۷۶
 □ مبادی‌العربیة جلد اول
 رشیدالشرتونی / چاپ چهارم ۱۳۷۶
 □ مبادی‌العربیة جلد سوم
 رشیدالشرتونی / چاپ چهارم ۱۳۷۶

- ❏ سیری در اساطیر یونان و روم
 ادیت همیلتون / عبدالحسین شریفیان / چاپ اول ۱۳۷۶
 ❏ مایده‌های زمینی
 آندره زید / پرویز داریوش و جلال آل احمد / چاپ چهارم ۱۳۷۶
 ❏ ماه و شش‌پشیز
 سامرست موآم / پرویز داریوش / چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۶
 ❏ نهج البلاغه
 سخنان امیرالمؤمنین علی (ع) / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۶
 ❏ چنگیزخان
 ولادیمیرتسف / دکتر شیرین بیانی / چاپ سوم ۱۳۷۶
 ❏ شرح باب الحادی عشر از علامه جلی
 فاضل مقداد / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ دوم ۱۳۷۶
 ❏ ترجمه مبادی العربیه جلد چهارم
 رشید الشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ سوم ۱۳۷۶
 ❏ روزنامه خاطرات عین السلطنه (روزگار پادشاهی مظفرالدین شاه)
 قهرمان میرزا سالور / ایرج افشار و مسعود سالور / چاپ اول ۱۳۷۶
 ❏ تاریخ کامل (جلد پنجم)
 عزالدین ابن اثیر / دکتر سید محمدحسین روحانی / چاپ دوم ۱۳۷۶
 ❏ عربی ساده پیش دانشگاهی
 دکتر احمد رنجبر / چاپ اول ۱۳۷۵
 ❏ لب لباب مثنوی
 ملاحسین کاشفی / سید نصرالله تقوی / سعید نفیسی / چاپ اول ۱۳۷۵
 ❏ دیوان امیرعلیشیرنوایی
 دکتر رکن الدین همایون فرخ / چاپ اول ۱۳۷۵
 ❏ سیمای مرد هنرآفرین
 جیمز جویس / پرویز داریوش / چاپ دوم ۱۳۷۵
 ❏ خیاطی جامع دستکش و کلاه
 نسرین روزگار / چاپ اول ۱۳۷۵
 ❏ خیاطی جامع لباس بچه
 نسرین روزگار / چاپ اول ۱۳۷۵

❏ منطق الطیر

فریدالدین عطار نیشابوری / دکتر احمد رنجبر / چاپ اول ۱۳۷۵

❏ تفسیر کبیر مفاتیح الغیب جلد سوم

امام فخر رازی / دکتر علی اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۵

❏ زندگی شاه عباس

لوسین لوئی بلان / دکتر ولی الله شادان / چاپ اول ۱۳۷۵

❏ میذاورتا

هرمان هسه / پرویز داریوش / چاپ پنجم ۱۳۷۵

❏ معنی عشق نزد مولانا

دکتر روان فرمادی / چاپ دوم ۱۳۷۵

❏ گزیده تفسیر کشف الاسرار

ابوالفضل رشیدالدین میبیدی / به اهتمام دکتر محمدجواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۵

❏ سیاست نامه

خواجہ نظام الملک / استاد عباس اقبال آشتیانی / چاپ سوم ۱۳۷۵

❏ دستور زبان فارسی

دکتر محمدجواد شریعت / چاپ هفتم ۱۳۷۵

❏ گزیده حدیقة الحقیقه

دکتر علی اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۵

❏ برگزیده نظم و نثر فارسی [فارسی و نگارش ۱ و ۲]

دکتر مهدی ماحوزی / چاپ دهم ۱۳۷۵

❏ تأثیر قرآن و حدیث بر ادبیات فارسی

دکتر علی اصغر حلبی / چاپ چهارم ۱۳۷۵

❏ خلاصه مثنوی معنوی

استاد بدیع الزمان فروزانفر / چاپ دوم ۱۳۷۵

❏ تاریخ طببری جلد هشتم

محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۵

❏ ترجمه و راهنمای مبادی العربیه جلد اول

رشید الشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۵

❏ اساطیر مصر

وردنیکا یونس / باجلان فرخی / چاپ اول ۱۳۷۵